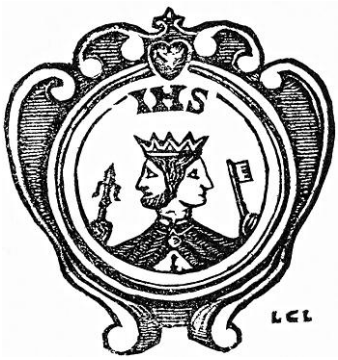
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Année 1950

Table des matières

SALUT ET DÉLIVRANCE 3

LE SACRÉ ET LE PROFANE 6

SUR LE RÔLE DU GURU 13

LIENS ET NŒUDS 17

LA SCIENCE PROFANE DEVANT LES DOCTRINES TRADITIONNELLES 21

LES TROIS VOIES ET LES FORMES INITIATIQUES 37

MÉTAPHYSIQUE ET DIALECTIQUE 48

LA LETTRE G ET LE SWASTIKA 54

LA CITÉ DIVINE 60

SUR LES DEGRÉS INITIATIQUES 64

CÉRÉMONIALISME ET ESTHÉTISME 71

INFLUENCE DE LA CIVILISATION ISLAMIQUE EN OCCIDENT 81

Études Traditionnelles — N° 281, p. 5-9, janvier-février 1950

SALUT ET DÉLIVRANCE

Nous avons constaté récemment, non sans quelque étonnement, que certains de nos lecteurs éprouvaient encore quelque difficulté à bien comprendre la différence essentielle qui existe entre le salut et la Délivrance ; nous nous sommes pourtant expliqué déjà bien des fois sur cette question, qui du reste ne devrait en somme présenter aucune obscurité pour quiconque possède la notion des états multiples de l'être et, avant tout, celle de distinction fondamentale du « moi » et du « Soi »[1]. Il nous faut donc y revenir pour dissiper définitivement toute méprise possible et ne laisser place à aucune objection.

Dans les conditions présentes de l'humanité terrestre, il est évident que la très grande majorité des hommes ne sont en aucune façon capables de dépasser les limites de la condition individuelle, soit pendant le cours de leur vie, soit en sortant de ce monde par la mort corporelle, qui en elle-même ne saurait rien changer au niveau spirituel où ils se trouvent au moment où elle survient[2]. Dès lors qu'il en est ainsi, l'exotérisme entendu dans son acception la plus large, c'est-à-dire la partie de toute tradition qui s'adresse indistinctement à tous, ne peut leur proposer qu'une finalité d'ordre purement individuel, puisque toute autre serait entièrement inaccessible pour la plupart des adhérents de cette tradition, et c'est précisément cette finalité qui constitue le salut. Il va de soi qu'il y a bien loin de là à la réalisation effective d'un état supra-individuel, bien qu'encore conditionné, sans même parler de la Délivrance, qui, étant l'obtention de l'état suprême et inconditionné, n'a véritablement plus aucune commune mesure avec un état conditionné quel qu'il soit[3]. Nous ajouterons tout de suite que, si « le Paradis est une prison » pour certains comme nous l'avons dit

[1] Une autre constatation qui, à vrai dire, est beaucoup moins surprenante pour nous, c'est celle de l'incompréhension obstinée des orientalistes à cet égard comme à tant d'autres ; nous en avons vu en ces derniers temps un exemple assez curieux : dans un compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, l'un d'eux, relevant avec une mauvaise humeur non dissimulée les critiques que nous avons formulées à l'adresse de ses confrères, mentionne comme une chose particulièrement choquante ce que nous avons dit de « la confusion constamment commise entre le salut et la Délivrance », et il paraît indigné que nous ayons reproché à tel indianiste d'avoir « traduit *Moksha* par salut d'un bout à l'autre de ses ouvrages, sans paraître même se douter de la simple possibilité d'une inexactitude dans cette assimilation » ; évidemment, il est tout à fait inconcevable pour lui que *Moksha* puisse être autre chose que le salut ! À part cela, ce qui est vraiment amusant, c'est que l'auteur de ce compte rendu « déplore » que nous n'ayons pas adopté la transcription orientaliste, alors que nous en avons indiqué expressément les raisons, et aussi que nous n'ayons pas donné une bibliographie d'ouvrages orientalistes, comme si ceux-ci devaient être des « autorités » pour nous, et comme si, au point de vue où nous nous plaçons, nous n'avions pas le droit de les ignorer purement et simplement ; de telles remarques donnent la juste mesure de la compréhension de certaines gens.

[2] Bien des gens paraissent s'imaginer que le seul fait de la mort peut suffire à donner à un homme des qualités intellectuelles ou spirituelles qu'il ne possédait aucunement de son vivant ; c'est là une étrange illusion, et nous ne voyons même pas quelles raisons on pourrait invoquer pour lui donner la moindre apparence de justification.

[3] Nous préciserons incidemment que, si nous avons pris l'habitude d'écrire « salut » avec une minuscule et « Délivrance » avec une majuscule, c'est, tout comme lorsque nous écrivons « moi » et « Soi », pour marquer nettement que l'un est d'ordre individuel et l'autre d'ordre transcendant ; cette remarque a pour but d'éviter qu'on ne veuille nous attribuer des intentions qui ne sont nullement les nôtres, comme celle de déprécier en quelque façon le salut, alors qu'il s'agit uniquement de le situer aussi exactement que possible à la place qui lui appartient en fait dans la réalité totale.

précédemment, c'est justement parce que l'être qui se trouve dans l'état qu'il représente, c'est-à-dire celui qui est parvenu au salut, est encore enfermé, et même pour une durée indéfinie, dans les limitations qui définissent l'individualité humaine ; cette condition ne saurait être en effet qu'un état de « privation » pour ceux qui aspirent à être affranchis de ces limitations et que leur degré de développement spirituel en rend effectivement capables dès leur vie terrestre, bien que, naturellement, les autres, dès lors qu'ils n'ont pas actuellement en eux-mêmes la possibilité d'aller plus loin, ne puissent aucunement ressentir cette « privation » comme telle.

On pourrait alors se poser cette question : même si les êtres qui sont dans cet état ne sont pas conscients de ce qu'il a d'imparfait par rapport aux états supérieurs, cette imperfection n'en existe pas moins en réalité ; quel avantage y a-t-il donc à les y maintenir ainsi indéfiniment, puisque c'est là le résultat auquel doivent aboutir normalement les observances traditionnelles de l'ordre exotérique ? La vérité est qu'il y en a un très grand, car, étant fixés par là dans les prolongements de l'état humain tant que cet état même subsistera dans la manifestation, ce qui équivaut à la perpétuité ou à l'indéfinité temporelle, ces êtres ne pourront passer à un autre état individuel, ce qui sans cela serait nécessairement la seule possibilité ouverte devant eux ; mais encore pourquoi cette continuation de l'état humain est-elle, dans ce cas, une condition plus favorable que ne le serait le passage à un autre état ? Il faut ici faire intervenir la considération de la position centrale occupée par l'homme dans le degré d'existence auquel il appartient, tandis que tous les autres êtres ne s'y trouvent que dans une situation plus ou moins périphérique, leur supériorité ou leur infériorité spécifique les uns par rapport aux autres résultant directement de leur plus ou moins grand éloignement du centre, en raison duquel ils participent dans une mesure différente, mais toujours d'une façon seulement partielle, aux possibilités qui ne peuvent s'exprimer complètement que dans et par l'homme. Or, quand un être doit passer à un autre état individuel, rien ne garantit qu'il y retrouvera une position centrale, relativement aux possibilités de cet état, comme celle qu'il occupait dans celui-ci en tant qu'homme, et il y a même au contraire une probabilité incomparablement plus grande pour qu'il y rencontre quelqu'une des innombrables conditions périphériques comparables à ce que sont dans notre monde celles des animaux ou même des végétaux ; on peut comprendre immédiatement combien il en serait gravement désavantagé, surtout au point de vue des possibilités de développement spirituel, et cela même si ce nouvel état, envisagé dans son ensemble, constituait, comme il est normal de le supposer, un degré d'existence supérieur au nôtre. C'est pourquoi certains textes orientaux disent que « la naissance humaine est difficile à obtenir », ce qui, bien entendu, s'applique également à ce qui y correspond dans tout autre état individuel ; et c'est aussi la véritable raison pour laquelle les doctrines exotériques présentent comme une éventualité redoutable et même sinistre la « seconde mort », c'est-à-dire la dissolution des éléments psychiques par laquelle l'être, cessant d'appartenir à l'état humain, doit nécessairement et immédiatement prendre naissance dans un autre état. Il en serait tout autrement, et ce serait même en réalité tout le contraire, si cette « seconde mort » donnait accès à un état supra-individuel ; mais ceci n'est plus du

ressort de l'exotérisme, qui ne peut et ne doit s'occuper que de ce qui se rapporte au cas le plus général, tandis que les cas d'exception sont précisément ce qui fait la raison d'être de l'ésotérisme. L'homme ordinaire, qui ne peut pas atteindre actuellement à un état supra-individuel, pourra du moins, s'il obtient le salut, y parvenir à la fin du cycle humain ; il échappera donc au danger dont nous venons de parler, et ainsi il ne perdra pas le bénéfice de sa naissance humaine, mais il le gardera au contraire à titre définitif, car qui dit salut dit par là même conservation, et c'est là ce qui importe essentiellement en pareil cas, car c'est en cela, mais en cela seulement, que le salut peut être considéré comme rapprochant l'être de sa destination ultime, ou comme constituant en un certain sens, et si impropre que soit une telle façon de parler, un acheminement vers la Délivrance.

Il faut d'ailleurs avoir bien soin de ne pas se laisser induire en erreur par certaines similitudes apparentes d'expression, car les mêmes termes peuvent recevoir plusieurs acceptions et être appliqués à des niveaux très différents, suivant qu'il s'agit du domaine exotérique ou du domaine ésotérique. C'est ainsi que, quand les mystiques parlent d'« union à Dieu », ce qu'ils entendent par là n'est certainement en aucune façon assimilable au *Yoga* ; et cette remarque est particulièrement importante, parce que certains seraient peut-être tentés de dire : comment pourrait-il y avoir pour un être une finalité plus haute que l'union à Dieu ? Tout dépend du sens dans lequel on prend le mot « union » ; en réalité, les mystiques, comme tous les autres exotéristes, ne sont jamais préoccupés de rien de plus ni d'autre que du salut, bien que ce qu'ils ont en vue soit, si l'on veut, une modalité supérieure du salut, car il serait inconcevable qu'il n'y ait pas aussi une hiérarchie parmi les êtres « sauvés ». En tout cas, l'union mystique, laissant subsister l'individualité comme telle, ne peut être qu'une union tout extérieure et relative, et il est bien évident que les mystiques n'ont jamais conçu même la possibilité de l'Identité Suprême ; ils s'arrêtent à la « vision », et toute l'étendue des mondes angéliques les sépare encore de la Délivrance.

René Guénon

Études Traditionnelles — N° 281, p. 32-35, janvier-février 1950

LE SACRÉ ET LE PROFANE

Nous avons souvent expliqué déjà que, dans une civilisation intégralement traditionnelle, toute activité humaine, quelle qu'elle soit, possède un caractère qu'on peut dire sacré, parce que, par définition même, la tradition n'y laisse rien en dehors d'elle ; ses applications s'étendent alors à toutes choses sans exception, de sorte qu'il n'en est aucune qui puisse être considérée comme indifférente ou insignifiante à cet égard, et que, quoi que fasse l'homme, sa participation à la tradition est assurée d'une façon constante par ses actes mêmes. Dès que certaines choses échappent au point de vue traditionnel ou, ce qui revient au même, sont regardées comme profanes, c'est là le signe manifeste qu'il s'est déjà produit une dégénérescence entraînant un affaiblissement et comme un amoindrissement de la tradition ; et une telle dégénérescence est naturellement liée, dans l'histoire de l'humanité, à la marche descendante du déroulement cyclique. Il peut évidemment y avoir là bien des degrés différents, mais, d'une façon générale, on peut dire qu'actuellement, même dans les civilisations qui ont encore gardé le caractère le plus nettement traditionnel, une certaine part plus ou moins grande est toujours faite au profane, comme une sorte de concession forcée à la mentalité déterminée par les conditions mêmes de l'époque. Cela ne veut pourtant pas dire qu'une tradition puisse jamais reconnaître le point de vue profane comme légitime, car cela reviendrait en somme à se nier elle-même au moins partiellement, et suivant la mesure de l'extension qu'elle lui accorderait ; à travers toutes ses adaptations successives, elle ne peut que maintenir toujours en droit, sinon en fait, que son propre point de vue vaut réellement pour toutes choses et que son domaine d'application les comprend toutes également.

Il n'y a d'ailleurs que la seule civilisation occidentale moderne qui, parce que son esprit est essentiellement antitraditionnel, prétende affirmer la légitimité du profane comme tel et considère même comme un « progrès » d'y inclure une part de plus en plus grande de l'activité humaine, si bien qu'à la limite, pour l'esprit intégralement moderne, il n'y a plus que du profane, et que tous ses efforts tendent en définitive à la négation ou à l'exclusion du sacré. Les rapports sont ici inversés : une civilisation traditionnelle, même amoindrie, ne peut que tolérer l'existence du point de vue profane comme un mal inévitable, tout en s'efforçant d'en limiter les conséquences le plus possible ; dans la civilisation moderne, au contraire, c'est le sacré qui n'est plus que toléré, parce qu'il n'est pas possible de le faire disparaître entièrement d'un seul coup, et auquel, en attendant la réalisation complète de cet « idéal », on fait une part de plus en plus réduite, en ayant le plus grand soin de l'isoler de tout le reste par une barrière infranchissable.

Le passage de l'une à l'autre de ces deux attitudes opposées implique la persuasion qu'il existe, non plus seulement un point de vue profane, mais un

domaine profane, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui sont profanes en elles-mêmes et par leur propre nature, au lieu de n'être telles, comme il en est réellement, que par l'effet d'une certaine mentalité. Cette affirmation d'un domaine profane, qui transforme indûment un simple état de fait en un état de droit, est donc, si l'on peut dire, un des postulats fondamentaux de l'esprit antitraditionnel, puisque ce n'est qu'en inculquant tout d'abord cette fausse conception à la généralité des hommes qu'il peut espérer en arriver graduellement à ses fins, c'est-à-dire à la disparition du sacré, ou, en d'autres termes, à l'élimination de la tradition jusque dans ses derniers vestiges. Il n'y a qu'à regarder autour de soi pour se rendre compte à quel point l'esprit moderne a réussi dans cette tâche qu'il s'est assignée, car même les hommes qui s'estiment « religieux », ceux donc chez qui il subsiste encore plus ou moins consciemment quelque chose de l'esprit traditionnel, n'en considèrent pas moins la religion comme une chose occupant parmi les autres une place tout à fait à part, et d'ailleurs à vrai dire bien restreinte, de telle sorte qu'elle n'exerce aucune influence effective sur tout le reste de leur existence, où ils pensent et agissent exactement de la même façon que les plus complètement irréligieux de leurs contemporains. Le plus grave est que ces hommes ne se comportent pas simplement ainsi parce qu'ils s'y trouvent obligés par la contrainte du milieu dans lequel ils vivent, parce qu'il y a là une situation de fait qu'ils ne peuvent que déplorer et à laquelle ils sont incapables de se soustraire, ce qui serait encore admissible, car on ne peut assurément exiger de chacun qu'il ait le courage nécessaire pour réagir ouvertement contre les tendances dominantes de son époque, ce qui n'est certes pas sans danger sous plus d'un rapport. Bien loin de là, ils sont affectés par l'esprit moderne à un tel point que, tout comme les autres, ils regardent la distinction et même la séparation du sacré et du profane comme parfaitement légitime, et que, dans l'état de choses qui est celui de toutes les civilisations traditionnelles et normales, ils ne voient plus qu'une confusion entre deux domaines différents, confusion qui, suivant eux, a été « dépassée » et avantageusement dissipée par le « progrès » !

Il y a plus encore : une telle attitude, déjà difficilement concevable de la part d'hommes, quels qu'ils soient, qui se disent et se croient sincèrement religieux, n'est même plus seulement le fait des « laïques », chez lesquels on pourrait peut-être, à la rigueur, la mettre sur le compte d'une ignorance la rendant encore excusable jusqu'à un certain point. Il paraît que cette même attitude est maintenant aussi celle d'ecclésiastiques de plus en plus nombreux, qui semblent ne pas comprendre tout ce qu'elle a de contraire à la tradition, et nous disons bien à la tradition d'une façon tout à fait générale, donc à celle dont ils sont les représentants aussi bien qu'à toute autre forme traditionnelle ; et on nous a signalé que certains d'entre eux vont jusqu'à faire aux civilisations orientales un reproche de ce que la vie sociale y est encore pénétrée de spirituel, voyant même là une des principales causes de leur prétendue infériorité par rapport à la civilisation occidentale ! Il y a d'ailleurs lieu de remarquer une étrange contradiction : les ecclésiastiques les plus atteints par les tendances modernes se montrent généralement beaucoup plus préoccupés d'action sociale que de doctrine ; mais, puisqu'ils acceptent et

approuvent même la « laïcisation » de la société, pourquoi interviennent-ils dans ce domaine ? Ce ne peut être pour essayer, comme il serait légitime et souhaitable, d'y réintroduire quelque peu d'esprit traditionnel, dès lors qu'ils pensent que celui-ci doit rester complètement étranger aux activités de cet ordre ; cette intervention est donc tout à fait incompréhensible, à moins d'admettre qu'il y a dans leur mentalité quelque chose de profondément illogique, ce qui est d'ailleurs incontestablement le cas de beaucoup de nos contemporains. Quoi qu'il en soit, il y a là un symptôme des plus inquiétants : quand des représentants authentiques d'une tradition en sont arrivés à ce point que leur façon de penser ne diffère plus sensiblement de celle de ses adversaires, on peut se demander quel degré de vitalité a encore cette tradition dans son état actuel ; et, puisque la tradition dont il s'agit est celle du monde occidental, quelles chances de redressement peut-il bien, dans ces conditions, y avoir encore pour celui-ci, du moins tant qu'on s'en tient au domaine exotérique et qu'on n'envisage aucun autre ordre de possibilités ?

René Guénon.

LES LIVRES

Francis Warrain — *La Théodicée de la Kabbale* (Éditions Véga, Paris). Ce livre posthume comprend trois études distinctes ; la première est l'étude sur *Les Sephiroth* qui fut publiée dans le *Voile d'Isis* d'octobre à décembre 1930 (et non en 1931 comme il est dit), et la troisième, qui ne figure d'ailleurs ici que comme une sorte d'appendice, est un article intitulé : *La Nature Éternelle d'après Jacob Boehme*, paru dans le *Voile d'Isis* également, dans le n° spécial d'avril 1930. Il n'y a donc d'inédit que la seconde partie : celle-ci est un travail sur *Les Noms divins* qui fut trouvé parmi les manuscrits laissés par l'auteur ; l'éditeur semble penser qu'il n'avait pas eu le temps de le mettre entièrement au point, mais nous avons quelque raison de croire qu'il n'en est rien, car nous nous souvenons d'avoir entendu dire qu'il l'avait déjà achevé plusieurs années avant sa mort. Il s'y trouve nombre de considérations intéressantes sur la classification des Noms divins, leur signification, leur valeur numérique, etc. ; celles qui se rapportent aux « plénitudes » et surtout aux « permutations » sont à vrai dire assez compliquées, et d'une façon qui peut même sembler parfois quelque peu artificielle. En ce qui concerne les « permutations », l'auteur s'est principalement attaché à interpréter dans tous ses détails un « pantacle » tiré de la *Bibliotheca Rabbinica* de Bartolocci, où il figure sans indication d'origine, et qui nous paraît bien, par certains côtés, se rattacher plutôt à ce qu'on appelle la Kabbale chrétienne ; à ce propos, il est à regretter que, d'un bout à l'autre du livre, il ne soit fait aucune distinction nette entre Kabbale juive et Kabbale chrétienne, car, bien que la seconde se soit naturellement inspirée de la première, ce n'en sont pas moins deux choses différentes à plus d'un égard. Pour en revenir au « pantacle » de Bartolocci, il ne nous paraît pas très sûr que l'auteur n'ait pas voulu y trouver plus de choses qu'il n'en contient réellement ; mais ce qui soulèverait peut-être la plus sérieuse objection, c'est l'emploi qu'il fait, dans son exposé, de la terminologie de Wronski, qui en tout cas est loin de contribuer à sa clarté ; du reste, quoi qu'il ait pu en penser, nous ne voyons vraiment pas qu'il y ait grand rapport entre la Kabbale et les conceptions de Wronski. Le titre général du volume appelle aussi une observation : F. Warrain l'avait mis lui-même en tête de son étude sur *Les Sephiroth*, mais il nous a toujours paru assez contestable, car le mot « théodicée » a un sens philosophique bien connu, qui ne peut guère s'appliquer au point de vue de la Kabbale ; mais cela même est assez caractéristique des tendances de F. Warrain, qui, au fond, fut certainement toujours beaucoup plus philosophe qu'ésotériste, et qui souvent semble s'être moins préoccupé d'exposer la Kabbale elle-même que des vues philosophiques à propos de la Kabbale. Peut-être, d'ailleurs, est-ce là ce qu'a voulu dire l'éditeur en écrivant ces lignes : « Ces trois études, et *Les Sephiroth* particulièrement, constituent un essai pour découvrir les concepts équivalents aux images et aux termes concrets par lesquels les Anciens ont exprimé la métaphysique. Il ne peut être question de restituer l'état mental des Anciens, mais de combiner les ressources du monde intuitif qu'ils ont cultivées, avec les procédés discursifs adoptés par notre mentalité ». En somme, cela définit bien la nature de ce travail, mais cela montre aussi, en même temps, dans quelles limites on peut s'y

rapporter pour une compréhension véritable de la Kabbale et quel degré d'importance il convient de lui attribuer sous ce rapport, qui est évidemment l'essentiel pour quiconque se place au point de vue strictement traditionnel, celui même des Anciens, et est par là même peu disposé à se contenter de « concepts » et d'« abstractions ».

Stanislas de Guaita et Oswald Wirth — *Le Problème du Mal*. Avant-propos et postface de Marius Lepage (Éditions du « Symbolisme », Levallois-Perret). On sait que Stanislas de Guaita mourut sans avoir pu achever l'œuvre qu'il avait entreprise sous le titre général *Le Serpent de la Genèse* ; deux volumes seulement avaient paru, et, du troisième et dernier, *Le Problème du Mal*, il n'avait écrit qu'assez peu de chose, les sommaires de quelques chapitres et divers fragments, plus ou moins complètement rédigés. Ce sont ces fragments, correspondant à quatre chapitres sur sept que l'ouvrage devait avoir comme les précédents (et encore les deux premiers seuls sont-ils relativement complets), que, à l'occasion du cinquantenaire de sa mort, on a réunis dans ce volume, accompagnés des commentaires qu'Oswald Wirth, qui avait été son secrétaire, y avait ajoutés, et que lui non plus ne termina d'ailleurs jamais. Il y a fort longtemps, à peu près un quart de siècle, que nous avions eu connaissance de ces commentaires, et, autant que nous puissions nous en souvenir, il ne semble pas que leur auteur y ait modifié grand'chose par la suite ; nous avions été frappé alors du contraste assez curieux qu'ils font avec le texte de Guaita, et non pas seulement dans la forme, ce qui eût été, en somme, tout naturel, mais aussi pour le fond, car, bien qu'ils aient certainement été écrits avec l'intention de continuer son œuvre dans la mesure du possible, la vérité est qu'ils procèdent d'une tout autre mentalité et qu'ils correspondent à un point de vue tout à fait différent. Guaita, qui était intellectuellement bien supérieur à la plupart des autres représentants de l'école occultiste de la fin du siècle dernier, n'en avait pas moins forcément quelque chose de leur façon de penser, et l'on peut s'en rendre compte encore ici, notamment par l'importance qu'il accorde à certaines choses qui ne le méritaient certes pas, comme, par exemple, les extraordinaires divagations de Louis Michel de Figanières ; comme les autres, il ignorait à peu près tout des doctrines orientales, et, en particulier, il n'a jamais vu celles de l'Inde qu'à travers les déformations théosophistes ; mais, malgré ces défauts qui « datent » en quelque sorte son œuvre, et qui se seraient vraisemblablement corrigés avec l'âge, tout ce qu'il a écrit témoigne d'une « tenue » qui n'admet aucune comparaison avec d'autres productions de la même école, telles que les ouvrages de vulgarisation d'un Papus.

Dans ce qu'il a laissé du *Problème du Mal*, il s'est principalement inspiré des travaux de Fabre d'Olivet, et l'on ne saurait assurément s'en plaindre, même si, en entrant dans le détail, on doit constater qu'il a une confiance un peu trop entière dans les interprétations de cet auteur, qui, il faut bien le dire, ne sont pas toutes également sûres, mais qui, dans leur ensemble, n'en représentent pas moins quelque chose dont, en Occident, on trouverait difficilement l'équivalent ailleurs. Le point de vue de Guaita est ici, comme celui de Fabre d'Olivet lui-même,

essentiellement cosmologique, et l'on peut même dire aussi métaphysique dans une certaine mesure, car la cosmologie, envisagée traditionnellement, ne saurait jamais être séparée des principes métaphysiques, dont elle constitue même une des applications les plus directes. Par contre, avec Oswald Wirth, on « descend » en quelque sorte à un niveau bien différent, car, ainsi que d'autres en ont déjà fait la remarque avant nous, son point de vue est à peu près exclusivement psychologique et moral ; c'est là, évidemment, la principale raison du contraste dont nous parlions plus haut, et le rapprochement des deux textes présente d'ailleurs un incontestable intérêt par cette différence même. Encore celle-ci n'est-elle pas la seule qu'il y ait lieu de noter : Guaita avait établi le plan schématique de son œuvre sur le Tarot, mais, si celui-ci lui en avait fourni ainsi le cadre général, le contenu de la plupart des chapitres n'a pourtant, en réalité, qu'un rapport bien lointain avec les « arcanes » correspondants ; Wirth, au contraire, s'est constamment attaché au Tarot, ou du moins à celle de ses multiples significations qui était en rapport avec son propre point de vue, si bien que, en fait, ce qu'il a donné se trouve être un commentaire du Tarot, ou d'un de ses aspects, beaucoup plus que la pensée même de Guaita ; et c'est là un curieux exemple de la façon dont chacun, tout en voulant traiter un même sujet, l'envisage inévitablement suivant son « optique » particulière. Marius Lepage, pour sa part, dans les chapitres qu'il a ajoutés sous la forme d'une longue « postface » et qui ne sont pas les moins intéressants du livre, n'a aucunement prétendu continuer ce qu'avaient fait ses prédécesseurs, et il a eu assurément raison, car c'eût été là, semble-t-il, une entreprise vraiment désespérée ; mais il l'a heureusement complété en apportant d'autres perspectives. Il expose les solutions du « problème du mal » qu'on trouve dans le Christianisme et le Bouddhisme, où elles se revêtent d'une teinte plus ou moins sentimentale, puis celle, purement métaphysique, qu'en donne le *Vêdânta* ; ce qui n'est pas le moins remarquable, c'est la large place qui est faite dans ces considérations aux doctrines orientales, ce qui forme avec l'attitude de Guaita à cet égard, et, du reste, aussi avec celle de Wirth, un nouveau contraste dans lequel on peut voir comme une marque caractéristique de deux époques qui, pour n'être pas très éloignées l'une de l'autre, n'en sont pas moins nettement distinctes. Dans un dernier chapitre, Marius Lepage examine quelques conceptions modernes, qui peuvent être qualifiées plus ou moins strictement de « rationalisme » ; il est peut-être à regretter qu'il semble leur donner, dans l'ensemble de son exposé, une importance que nous ne pouvons nous empêcher de trouver quelque peu disproportionnée, et surtout qu'il n'ait pas indiqué plus expressément qu'elles ne sauraient, à aucun titre, être mises sur le même plan que les conceptions traditionnelles. Quoi qu'il en soit, ce travail n'en constitue pas moins une importante contribution à l'étude d'une question qui a suscité tant de controverses et dont, sans avoir la prétention de résoudre toutes les difficultés, il éclaire et met au point d'excellente façon quelques-uns des principaux aspects.

LES REVUES

— Le *Speculative Mason* consacre une grande partie de son n° de juillet 1949 à une importante étude qui, prenant pour point de départ un article de Marius Lepage dans le *Symbolisme* (voir notre compte rendu dans le n° de décembre 1949), apporte des renseignements inédits et fort intéressants sur la question de la « lettre G », ainsi que sur ses rapports avec le *swastika* dans la Maçonnerie opérative ; nous n'y insisterons pas pour le moment, car nous nous proposons d'y revenir dans un article spécial ; un article sur les « dimensions du Temple » envisagées au point de vue astrologique, contient des considérations assez curieuses, mais peut-être un peu trop influencées par certaines conceptions « néo-spiritualistes ». — Nous noterons encore un exposé sur le « préjugé de couleur » dans la Maçonnerie américaine, donnant des précisions historiques peu connues et qui sont de nature à causer un certain étonnement chez tous ceux qui ne sont pas au courant de cette question.

Études Traditionnelles — N° 282, p. 49-55, mars 1950

SUR LE RÔLE DU GURU

Nous avons eu, en ces derniers temps, l'occasion de constater chez certains, au sujet du rôle du *Guru*[1], des méprises et des exagérations telles que nous nous voyons obligé de revenir encore sur cette question pour mettre quelque peu les choses au point. Nous serions presque tenté, en présence de certaines affirmations, de regretter d'avoir insisté nous-même sur ce rôle autant que nous l'avons fait en maintes circonstances ; il est vrai que beaucoup ont tendance à en amoindrir l'importance, sinon même à la méconnaître entièrement, et c'est là ce qui justifiait notre insistance ; mais c'est d'erreurs dans le sens opposé à celui-là qu'il s'agit cette fois.

Ainsi, il en est qui vont jusqu'à prétendre que nul ne pourra jamais atteindre la Délivrance s'il n'a un *Guru*, et, naturellement, ils entendent par là un *Guru* humain ; nous ferons remarquer tout d'abord que ceux-là feraient assurément beaucoup mieux de se préoccuper de choses moins éloignées d'eux que le but ultime de la réalisation spirituelle, et de se contenter d'envisager la question en ce qui concerne les premières étapes de celle-ci, qui sont d'ailleurs, en fait, celles pour lesquelles la présence d'un *Guru* peut apparaître comme plus particulièrement nécessaire. Il ne faut pas oublier, en effet, que le *Guru* humain n'est en réalité, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion[2], qu'une représentation extérieure et comme un « substitut » du véritable *Guru* intérieur, de sorte que sa nécessité n'est due qu'à ce que l'initié, tant qu'il n'est pas parvenu à un certain degré de développement spirituel, est encore incapable d'entrer directement en communication consciente avec celui-ci. C'est là, en tout cas, ce qui limite aux premiers stades cette nécessité de l'aide d'un *Guru* humain, et nous disons les premiers stades parce qu'il va de soi que la communication dont il s'agit devient possible pour un être bien avant qu'il ne soit sur le point d'atteindre la Délivrance. Maintenant, en tenant compte de cette restriction, peut-on considérer cette nécessité comme absolue, ou, en d'autres termes, la présence du *Guru* humain est-elle, dans tous les cas, rigoureusement indispensable au début de la réalisation, c'est-à-dire, sinon pour conférer une initiation valable, ce qui serait par trop évidemment absurde, du moins pour rendre effective une initiation qui, sans cette condition, demeurerait toujours simplement virtuelle ? Si important que soit réellement le rôle du *Guru*, et ce n'est certes pas nous qui songerons à le contester, nous sommes bien obligé de dire qu'une telle assertion est tout à fait fausse, et cela pour plusieurs raisons, dont la première est qu'il y a des cas exceptionnels d'êtres chez lesquels une transmission initiatique pure et simple suffit, sans qu'un *Guru* ait à intervenir en quoi que ce soit, pour « réveiller » immédiatement des acquisitions spirituelles

[1] Bien que ce terme appartienne proprement à la tradition hindoue, nous entendrons ici par là, pour simplifier le langage, un Maître spirituel au sens le plus général, quelle que soit la forme traditionnelle dont il relève.
[2] Voir *Guru et upaguru*, dans le n° de janvier-février 1948.

obtenues dans d'autres états d'existence ; si rares que soient ces cas, ils prouvent tout au moins qu'il ne saurait en aucune façon s'agir d'une nécessité de principe. Mais il y a autre chose qui est beaucoup plus important à considérer ici, puisqu'il ne s'agit plus en cela de faits exceptionnels dont on pourrait dire avec raison qu'il n'y a pas lieu de tenir compte pratiquement, mais bien de voies parfaitement normales : c'est qu'il existe des formes d'initiation qui, par leur constitution même, n'impliquent aucunement que quelqu'un doive y remplir la fonction d'un *Guru* au sens propre de ce mot, et, comme nous l'avons expliqué ailleurs[1], ce cas est surtout celui de certaines formes dans lesquelles le travail collectif tient une place prépondérante, le rôle du *Guru* étant joué alors, non pas par un individu humain, mais par une influence spirituelle effectivement présente au cours de ce travail[2]. Sans doute, il y a là un certain désavantage, en ce sens qu'une telle voie est évidemment moins sûre et plus difficile à suivre que celle où l'initié bénéficie du contrôle constant d'un Maître spirituel ; mais c'est là une tout autre question, et ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons présentement, c'est que l'existence même de ces formes initiatiques, qui se proposent nécessairement le même but que les autres, et qui par conséquent doivent mettre à la disposition de leurs adhérents des moyens suffisants pour y parvenir dès lors qu'ils sont pleinement qualifiés, prouve amplement que la présence d'un *Guru* ne saurait être regardée comme constituant une condition indispensable dans tous les cas. Il est d'ailleurs bien entendu que, qu'il y ait ou non un *Guru* humain, le *Guru* intérieur est toujours présent, puisqu'il ne fait qu'un avec le « Soi » lui-même ; que, pour se manifester à ceux qui ne peuvent pas encore en avoir une conscience immédiate, il prenne pour support un être humain ou une influence spirituelle « non-incarnée », ce n'est là en somme qu'une différence de modalités qui n'affecte en rien l'essentiel.

Nous avons dit tout à l'heure que le rôle du *Guru,* là où il existe, est surtout important au début de l'initiation effective, et cela peut même paraître tout à fait évident, car il est naturel qu'un initié ait d'autant plus besoin d'être guidé qu'il est moins avancé dans la voie ; cette remarque contient déjà implicitement la réfutation d'une autre erreur que nous avons constatée, et qui consiste à prétendre qu'il ne peut y avoir de véritable *Guru* que celui qui est déjà parvenu au terme de la réalisation spirituelle, c'est-à-dire à la Délivrance. S'il en était vraiment ainsi, ce serait plutôt décourageant pour ceux qui cherchent à obtenir l'aide d'un *Guru,* car il est bien clair que les chances qu'ils auraient d'en rencontrer un seraient alors extrêmement restreintes ; mais, en réalité, pour que quelqu'un puisse jouer

[1] Voir *Travail initiatique collectif et « présence » spirituelle*, dans le n° d'avril-mai 1949.

[2] Il est à remarquer à cet égard que, même dans certaines formes initiatiques où la fonction du *Guru* existe normalement, elle n'est pourtant pas toujours strictement indispensable en fait : ainsi, dans l'initiation islamique, certaines *Turuq*, surtout dans les conditions actuelles, ne sont plus dirigées par un véritable *Sheikh* capable de jouer effectivement le rôle d'un Maître spirituel, mais seulement par des *Kholafâ* qui ne peuvent guère faire plus que de transmettre valablement l'influence initiatique ; il n'en est pas moins vrai que, lorsqu'il en est ainsi, la barakah du *Sheikh* fondateur de la *Tarîqah* peut fort bien, tout au moins pour des individualités particulièrement bien douées, et en vertu de ce simple rattachement à la *silsilah*, suppléer à l'absence d'un *Sheikh* présentement vivant, et ce cas devient alors tout à fait comparable à celui que nous venons de rappeler.

efficacement ce rôle de *Guru* au commencement, il suffit qu'il soit capable de conduire son disciple jusqu'à un certain degré d'initiation effective, ce qui est possible même s'il n'a pas été lui-même plus loin que ce degré[1]. C'est pourquoi l'ambition d'un vrai *Guru*, si l'on peut dire, doit être surtout de mettre son disciple en état de se passer de lui le plus tôt possible, soit en l'adressant, quand il ne peut plus le conduire plus loin, à un autre *Guru* ayant une compétence plus étendue que la sienne propre[2], soit, s'il en est capable, en l'amenant au point où s'établira la communication consciente et directe avec le *Guru* intérieur ; et, dans ce dernier cas, cela est tout aussi vrai si le *Guru* humain est véritablement un *jîvan-mukta* que s'il ne possède qu'un moindre degré de réalisation spirituelle.

Nous n'en avons pas encore fini avec toutes les conceptions erronées qui ont cours dans certains milieux, et parmi lesquelles il en est une qui nous paraît particulièrement dangereuse : il est des gens qui s'imaginent qu'ils peuvent se considérer comme rattachés à telle forme traditionnelle par le seul fait que c'est celle à laquelle appartient leur *Guru*, ou du moins celui qu'ils se croient autorisés à regarder comme tel, et sans qu'ils aient pour cela à rien faire d'autre ni à accomplir quelque rite que ce soit. Il devrait être bien évident que ce prétendu rattachement ne saurait aucunement avoir une valeur effective, qu'il n'a même pas la moindre réalité ; il serait vraiment trop facile de se rattacher à une tradition sans autres conditions que celle-là, et on ne peut voir là que l'effet d'une méconnaissance complète de la nécessité de la pratique d'un exotérisme, qui, dans le cas d'une initiation relevant d'une tradition déterminée et non exclusivement ésotérique, ne peut naturellement être que celui de cette même tradition[3]. Ceux qui pensent ainsi se croient sans doute déjà passés au delà de toutes les formes, mais leur erreur n'en est encore que plus grande, car le besoin même qu'ils éprouvent de recourir à un *Guru* est une preuve suffisante qu'ils n'en sont pas encore là[4] ; que le *Guru* lui-même y soit parvenu ou non, cela ne change rien en ce qui concerne les disciples et ne les regarde même en aucune façon. Ce qui est le plus étonnant, il faut bien le dire, c'est qu'il puisse se trouver un *Guru* qui accepte des disciples dans de semblables conditions, et sans avoir préalablement rectifié chez eux cette erreur ; cela seul serait même de nature à causer de sérieux doutes sur la réalité de sa qualité spirituelle. En effet, tout véritable Maître spirituel doit nécessairement

[1] Cette capacité suppose d'ailleurs, outre le développement spirituel correspondant à la possession de ce degré, certaines qualités spéciales, de même que, parmi ceux qui possèdent les mêmes connaissances dans un ordre quelconque, tous ne sont pas également aptes à les enseigner à d'autres.

[2] Il doit être bien entendu que ce changement ne peut jamais s'opérer régulièrement et légitimement qu'avec l'autorisation du premier *Guru*, et même sur son initiative, car c'est lui seul, et non pas le disciple, qui peut apprécier si son rôle est terminé vis-à-vis de celui-ci, et aussi si tel ou tel autre *Guru* est réellement capable de le mener plus loin qu'il ne le pouvait lui-même. Ajoutons qu'un tel changement peut aussi avoir parfois une raison toute différente, et être dû seulement à ce que le *Guru* constate que le disciple, du fait de certaines particularités de sa nature individuelle, peut être guidé plus efficacement par quelqu'un d'autre.

[3] Voir *Nécessité de l'exotérisme traditionnel*, dans le n° de décembre 1947. — Nous prenons ici le mot « exotérisme » dans son acception la plus large, pour désigner la partie d'une tradition qui s'adresse à tous indistinctement, et qui constitue la base normale et nécessaire de toute initiation correspondante.

[4] Il y a même ici quelque chose de contradictoire, car, s'ils avaient pu réellement arriver à ce point avant d'avoir un *Guru*, ce serait assurément la meilleure preuve que celui-ci n'est pas indispensable comme ils l'affirment d'autre part.

exercer sa fonction en conformité avec une tradition déterminée ; quand il n'en est pas ainsi, c'est là une des marques qui permettent le plus facilement de reconnaître qu'on n'a affaire qu'à un faux Maître spirituel, qui d'ailleurs, dans certains cas, peut très bien n'être pas de mauvaise foi, mais s'illusionner lui-même par ignorance des conditions réelles de l'initiation ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour qu'il ne soit pas utile d'y insister davantage[1]. Il importe d'ailleurs, car il faut prévoir toutes les objections, de faire une distinction très nette entre ce cas et celui où il peut arriver que, accidentellement en quelque sorte, et en dehors de sa fonction traditionnelle, un Maître spirituel donne non seulement des éclaircissements d'ordre doctrinal, ce qui ne saurait soulever de difficulté, mais aussi certains conseils d'un caractère plus pratique à des personnes n'appartenant pas à sa propre tradition ; il doit être bien entendu qu'il ne peut s'agir alors que de simples conseils, qui, tout comme ceux qui pourraient venir de quelqu'un d'autre, tirent uniquement leur valeur des connaissances que celui qui les donne possède en tant qu'individu humain, et non pas en tant que représentant d'une certaine tradition, et qui ne sauraient aucunement mettre, vis-à-vis de lui, celui qui les reçoit dans la situation d'un disciple au sens initiatique de ce mot. Cela n'a évidemment rien de commun avec la prétention de conférer une initiation à des gens qui ne remplissent pas les conditions voulues pour la recevoir valablement, conditions parmi lesquelles figure toujours nécessairement le rattachement régulier et effectif à la tradition à laquelle appartient la forme initiatique envisagée, avec toutes les observances rituelles qui y sont impliquées essentiellement ; et il faut dire nettement que, faute de ce rattachement, la relation qui unit les soi-disant disciples à leur *Guru* n'est elle-même, en tant que lien initiatique, qu'une illusion pure et simple.

René Guénon.

[1] Voir *Vrais et faux instructeurs spirituels* dans le n° de mars 1948.

Études Traditionnelles — N° 282, p. 82-87, mars 1950

LIENS ET NŒUDS

Nous avons déjà parlé à maintes reprises du symbolisme du fil, qui présente de multiples aspects, mais dont la signification essentielle et proprement métaphysique est toujours la représentation du *sûtrâtmâ* qui, tant au point de vue macrocosmique qu'au point de vue microcosmique, relie tous les états d'existence entre eux et à leur Principe. Peu importe d'ailleurs que, dans les différentes figurations auxquelles ce symbolisme donne lieu, il s'agisse d'un fil à proprement parler, d'une corde ou d'une chaîne, ou d'un tracé graphique comme ceux que nous avons signalés précédemment[1], ou encore d'un chemin réalisé par des procédés architecturaux comme dans le cas des labyrinthes[2], chemin dont un être est astreint à suivre le parcours d'un bout à l'autre pour parvenir à son but ; ce qui est l'essentiel dans tous les cas, c'est qu'on ait toujours affaire à une ligne ne présentant aucune solution de continuité. Le tracé de cette ligne peut aussi être plus ou moins compliqué, ce qui correspond habituellement à des modalités ou à des applications plus particulières de son symbolisme général : ainsi, le fil ou son équivalent peut se replier sur lui-même de façon à former des entrelacs ou des nœuds ; et, dans la structure de l'ensemble, chacun de ces nœuds représente le point où agissent les forces déterminant la condensation et la cohésion d'un « agrégat » qui correspond à tel ou tel état de manifestation, de sorte qu'on pourrait dire que c'est ce nœud qui maintient l'être dans l'état envisagé et que sa solution entraîne immédiatement la mort à cet état ; c'est ce qu'exprime d'ailleurs très nettement un terme comme celui de « nœud vital ». Naturellement, le fait que les nœuds se rapportant à des états différents figurent tous à la fois et d'une façon permanente dans le tracé symbolique ne doit pas être regardé comme une objection à ce que nous venons de dire, car, outre qu'il est évidemment imposé par les conditions techniques de la figuration elle-même, il répond en réalité au point de vue où tous les états sont envisagés en simultanéité, point de vue qui est toujours plus principiel que celui de la succession. Nous ferons remarquer, à ce propos que, dans le symbolisme du tissage que nous avons étudié ailleurs[3], les points de croisement des fils de la chaîne et de ceux de la trame, par lesquels est formé le tissu tout entier, ont aussi une signification similaire, ces fils étant en quelque sorte les « lignes de force » qui définissent la structure du Cosmos.

Dans un article récent[4], M. Mircea Eliade a parlé de l'« ambivalence » du symbolisme des liens et des nœuds, et c'est là un point qui mérite d'être examiné avec quelque attention ; on peut naturellement y voir un cas particulier du double

[1] Voir *Encadrements et labyrinthes*, dans le n° d'octobre-novembre 1947.
[2] Voir *La caverne et le labyrinthe*, dans les n^os^ d'octobre et novembre 1937.
[3] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XIV.
[4] *Le « dieu lieur » et le symbolisme des nœuds*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, n° de juillet-décembre 1948 (voir notre compte rendu dans le n° de juillet-août 1949).

sens qui est très généralement inhérent aux symboles, mais encore faut-il se rendre compte de ce qui en justifie l'existence en ce qui concerne plus précisément ceux dont il s'agit ici[1]. Tout d'abord, il y a lieu de remarquer à cet égard qu'un lien peut être conçu comme ce qui enchaîne ou comme ce qui unit, et, même dans le langage ordinaire, le mot a également ces deux significations ; il y correspond, dans le symbolisme des liens, deux points de vue qu'on pourrait dire inverses l'un de l'autre, et, si le plus immédiatement apparent de ces deux points de vue est celui qui fait du lien une entrave, c'est qu'il est en somme celui de l'être manifesté comme tel, en tant qu'il se regarde comme « attaché » à certaines conditions spéciales d'existence et comme enfermé par elles dans les limites de son état contingent. À ce même point de vue, le sens du nœud est comme un renforcement de celui du lien en général, puisque, comme nous le disions plus haut, le nœud représente plus proprement ce qui fixe l'être dans un état déterminé ; et la portion du lien par laquelle il est formé est, pourrait-on dire, tout ce que peut en voir cet être tant qu'il est incapable de sortir des bornes de cet état, la connexion que ce même lien établit avec les autres états lui échappant alors nécessairement. L'autre point de vue peut être qualifié de véritablement universel, car il est celui qui embrasse la totalité des états, et il suffit, pour le comprendre, de se reporter à la notion du *sûtrâtmâ* : le lien, envisagé alors dans toute son extension[2], est ce qui les unit, non seulement entre eux, mais aussi, redisons-le encore, à leur Principe même, de sorte que, bien loin d'être encore une entrave, il devient au contraire le moyen par lequel l'être peut rejoindre effectivement son Principe et la voie même qui le conduit à ce but. Dans ce cas, le fil ou la corde a une valeur proprement « axiale », et l'ascension à une corde tendue verticalement peut, tout comme l'ascension à un arbre ou à un mât, représenter le processus de retour au Principe[3]. D'autre part, la connexion avec le Principe par le *sûtrâtmâ* est illustrée d'une façon particulièrement frappante par le jeu des marionnettes[4] : une marionnette représente ici un être individuel, et l'opérateur qui la fait mouvoir au moyen d'un fil est le « Soi » ; sans ce fil, la marionnette demeurerait inerte, de même que, sans le *sûtrâtmâ*, toute existence ne serait qu'un pur néant, et, suivant une formule extrême-orientale, « tous les êtres seraient vides ».

[1] Nous signalerons accessoirement que, dans les applications rituelles et plus spécialement « magiques », à ce double sens correspond un usage « bénéfique » ou « maléfique », suivant les cas, des liens et des nœuds ; mais ce qui nous intéresse ici est le principe de cette ambivalence, en dehors de toute application particulière qui n'en est toujours qu'une simple dérivation. M. Eliade a d'ailleurs insisté lui-même avec raison sur l'insuffisance des interprétations « magiques » auxquelles certains veulent se borner, par une méconnaissance complète du sens profond des symboles, qui, comme aussi dans le cas des interprétations « sociologiques », entraîne une sorte de renversement des rapports entre le principe et ses applications contingentes.

[2] Il est bien entendu que cette extension doit être considérée comme indéfinie, bien qu'elle ne puisse jamais l'être en fait dans une figuration quelconque.

[3] C'est là, dans l'Inde, la véritable signification de ce que les voyageurs ont appelé le « tour de la corde », quoi qu'on puisse d'ailleurs penser de celui-ci en tant que phénomène plus ou moins authentiquement « magique », ce qui n'a évidemment aucune importance quant à son caractère symbolique qui seul nous intéresse.

[4] Cf. A. K. Coomaraswamy, *« Spiritual Paternity » and the « Puppet-complex »* dans *Psychiatry*, n° d'août 1945 (voir notre compte rendu dans le n° d'octobre-novembre 1947).

Dans le premier même des deux points de vue dont nous venons de parler, il y a encore une certaine ambivalence d'un autre ordre, qui tient à la différence des façons dont un être, suivant son degré spirituel, peut apprécier l'état dans lequel il se trouve, et que le langage rend assez bien par les significations qu'il donne au mot « attachement ». En effet, si on éprouve de l'attachement pour quelqu'un ou pour quelque chose, on considère naturellement comme un mal d'en être séparé, même si cette séparation doit en réalité entraîner l'affranchissement de certaines limitations, dans lesquelles on se trouve ainsi maintenu par cet attachement même. D'une façon plus générale, l'attachement d'un être à son état, en même temps qu'il l'empêche de se libérer des entraves qui y sont inhérentes, lui fait considérer comme un malheur de le quitter, ou, en d'autres termes, attribuer un caractère « maléfique » à la mort à cet état, résultant de la rupture du « nœud vital » et de la dissolution de l'agrégat qui constitue son individualité[1]. Seul, l'être à qui un certain développement spirituel permet d'aspirer au contraire à dépasser les conditions de son état peut les « réaliser » comme les entraves qu'elles sont effectivement, et le « détachement » qu'il éprouve dès lors à leur égard est déjà, au moins virtuellement, une rupture de ces entraves, ou, si l'on préfère une autre façon de parler qui est peut-être plus exacte, car il n'y a jamais de rupture au sens propre du mot, une transmutation de « ce qui enchaîne » en « ce qui unit », qui n'est autre chose au fond que la reconnaissance ou la prise de conscience de la véritable nature du *sûtrâtmâ*.

René Guénon.

[1] Il est à remarquer qu'on dit communément que la mort est le « dénouement » de l'existence individuelle ; cette expression, qui par ailleurs est aussi en relation avec le symbolisme du théâtre, est littéralement exacte, bien que ceux qui l'emploient ne s'en rendent sans doute pas compte.

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *Hindouisme et Bouddhisme*. Traduit de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye (Gallimard, Paris). Nous devons signaler à nos lecteurs cette excellente traduction du livre de notre regretté collaborateur, *Hinduism and Buddhism*, qui vient de paraître dans la collection *Tradition* ; comme nous avons déjà rendu compte précédemment (voir n° d'août 1946) de l'édition anglaise de cet important ouvrage, qui rectifie un grand nombre d'erreurs et de confusions commises par les orientalistes, nous ne nous y étendrons pas de nouveau. Nous rappellerons seulement que les deux parties en quelque sorte parallèles en lesquelles il se divise font ressortir nettement la concordance qui existe, en réalité, entre l'Hindouisme et le Bouddhisme ; il est bien entendu que, en ce qui concerne ce dernier, il ne s'agit pas d'écoles plus ou moins tardives et déviées, comme celles dont Shankarâchârya réfuta les vues hétérodoxes, mais du véritable Bouddhisme originel, qui ressemble aussi peu que possible à ce qu'on a présenté sous ce nom en Occident, où, comme le dit l'auteur, « le Bouddhisme a été admiré surtout pour ce qu'il n'est pas ».

Études Traditionnelles — N° 282, p. 83-87, avril-mai 1950

LA SCIENCE PROFANE DEVANT LES DOCTRINES TRADITIONNELLES

Bien que nous ayons souvent précisé quelle devait être normalement, vis-à-vis de la science profane, l'attitude de quiconque représente ou plus simplement expose une doctrine traditionnelle quelle qu'elle soit, il semble, d'après certaines réflexions dont on nous a fait part de divers côtés en ces derniers temps, que tous ne l'aient pas encore parfaitement compris. Nous devons d'ailleurs reconnaître qu'il y a à cela une excuse : c'est que l'attitude dont il s'agit est difficilement concevable pour ceux qui sont plus ou moins affectés par l'esprit moderne, c'est-à-dire pour l'immense majorité de nos contemporains, du moins dans le monde occidental ; rares sont ceux qui réussissent à se débarrasser entièrement des préjugés qui sont inhérents à cet esprit, et qui leur ont été imposés par l'éducation qu'ils ont reçue et par le milieu même où ils vivent. Or, parmi ces préjugés, un des plus forts est certainement la croyance à la valeur de la science moderne, qui est en réalité la même chose que la science profane ; de là résulte inévitablement, chez beaucoup, une sorte de volonté plus ou moins inconsciente de ne pas admettre que les résultats réels ou supposés de cette science soient quelque chose dont on puisse ne tenir aucun compte.

Nous rappellerons tout d'abord que, dans quelque ordre que ce soit, c'est le point de vue profane lui-même qui est illégitime comme tel ; et ce point de vue consiste essentiellement à envisager les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant, et comme si elles étaient indépendantes de tout principe, qu'il ignore purement et simplement, quand il ne va pas jusqu'à le nier d'une façon plus ou moins explicite. Cette définition est également applicable au domaine de l'action et à celui de la connaissance ; dans ce dernier, il est bien évident que tel est le cas de la science moderne tout entière, et, par conséquent, celle-ci n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résider que dans leur dépendance à l'égard des principes. Il est d'ailleurs bien entendu que, dès lors que nous parlons de connaissance, ceci ne concerne pas les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu ; ces applications, en effet, sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle, et par conséquent, elles ne nous intéressent pas ici. Du reste, les savants eux-mêmes reconnaissent assez volontiers qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent, mais c'est là une autre question sur laquelle nous n'avons pas à insister actuellement.

On pourrait se demander si, malgré tout, une telle science ne peut pas être légitimée, en rétablissant, pour la part de vérité qu'elle peut contenir dans un ordre relatif, le lien avec les principes, qui seul permettrait de comprendre effectivement cette vérité comme telle. Assurément, cela n'est pas impossible dans certains cas, mais alors ce n'est plus de la même science qu'il s'agirait en réalité, puisque cela impliquerait un changement complet de point de vue, et que, par là même, un point de vue traditionnel serait substitué au point de vue profane ; il ne faut pas oublier qu'une science ne se définit pas uniquement par son objet, mais aussi par le point de vue sous lequel elle le considère. S'il en était ainsi, ce qui pourrait être conservé devrait être soigneusement distingué de ce qui serait au contraire à éliminer, c'est-à-dire de toutes les conceptions fausses auxquelles l'ignorance des principes n'a permis que trop facilement de s'introduire ; et la formulation même des vérités aurait le plus souvent besoin d'être rectifiée, car elle est presque toujours influencée plus ou moins gravement par ces conceptions fausses auxquelles les vérités en question se trouvent associées dans la science profane. Nous avons nous-même, dans un de nos ouvrages, donné à ce sujet quelques indications en ce qui concerne certaines parties des mathématiques modernes[1] ; et qu'on ne vienne pas dire que, dans un cas comme celui-là, la rectification de la terminologie n'aurait que peu d'importance au fond, voire même qu'elle ne mériterait pas l'effort qu'elle exigerait, sous prétexte que les mathématiciens eux-mêmes ne sont pas dupes des absurdités impliquées dans le langage qu'ils emploient. D'abord, un langage erroné suppose toujours forcément quelque confusion dans la pensée même, et il est plus grave qu'on ne pourrait le croire de s'obstiner à ne pas vouloir dissiper cette confusion et à la traiter comme une chose négligeable ou indifférente. Ensuite, même si les mathématiciens professionnels ont fini par s'apercevoir de la fausseté de certaines idées, il n'en est pas moins vrai que, en continuant à employer des façons de parler qui reflètent ces mêmes idées fausses, ils contribuent à répandre celles-ci ou à les entretenir chez tous ceux qui reçoivent leur enseignement dans une mesure quelconque, directement ou indirectement, et qui n'ont pas l possibilité d'examiner les choses d'aussi près qu'eux. Enfin, et ceci est encore plus important, le fait de se servir d'une terminologie à laquelle on n'attache plus aucune signification plausible n'est pas autre chose qu'une des manifestations de la tendance de plus en plus accentuée de la science actuelle à se réduire à un « conventionnalisme » vide de sens, tendance qui est elle-même caractéristique de la phase de « dissolution » succédant à celle de « solidification » dans les dernières périodes du cycle[2]. Il serait vraiment curieux, et d'ailleurs bien digne d'une époque de désordre intellectuel comme la nôtre, que certains, en voulant montrer que les objections que nous avons formulées contre leur science ne sont pas réellement applicables en ce qui les concerne, mettent précisément en avant un argument qui ne fait au contraire qu'y apporter une confirmation encore plus complète !

[1] Voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*.
[2] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

Ceci nous amène directement à une considération d'ordre plus général : nous savons qu'on nous reproche parfois de faire état, contre la science moderne, de théories que les savants eux-mêmes n'admettent plus guère actuellement, ou sur lesquelles ils font tout au moins des réserves que ne faisaient pas leurs prédécesseurs. Pour prendre un exemple, il est exact, en effet, que le transformisme a perdu beaucoup de terrain dans les milieux « scientifiques », sans qu'on puisse toutefois aller jusqu'à dire qu'il n'y compte plus de partisans, ce qui serait une exagération manifeste ; mais il n'est pas moins exact qu'il continue à s'étaler comme précédemment, et avec la même assurance « dogmatique », dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation, c'est-à-dire en somme dans tout ce qui est accessible en fait à ceux qui ne sont pas des « spécialistes », si bien que, en ce qui concerne l'influence qu'il exerce sur la mentalité générale, il n'y a véritablement rien de changé, et il garde toujours, si l'on peut dire, la même « actualité » sous ce rapport. On devra d'ailleurs bien comprendre que l'importance que nous attachons à ce fait, qu'on peut constater aussi pour toute sorte d'autres théories « périmées » ou « dépassées », suivant les expressions à la mode, ne tient nullement à ce que nous portons un intérêt particulier à la masse du « grand public » ; la vraie raison en est que ces théories affectent indistinctement par là tous ceux qui, comme nous venons de le dire, ne sont pas des « spécialistes », et parmi lesquels il en est sûrement, si peu nombreux qu'ils soient, qui, s'ils ne subissaient pas de telles influences, auraient des possibilités de compréhension que, par contre, on ne peut guère s'attendre à rencontrer chez les savants irrémédiablement enfermés dans leurs « spécialités ». À vrai dire, d'ailleurs, nous ne sommes pas bien sûr que, si beaucoup de ces savants ont renoncé pour leur propre compte aux formes grossières du transformisme, ce ne soit pas tout simplement pour le remplacer par des conceptions qui, pour être plus subtiles, ne valent pas mieux au fond et n'en sont même peut-être que plus dangereuses ; en tout cas, pourquoi entretiennent-ils une fâcheuse équivoque en continuant à parler d'« évolution » comme ils le font toujours, si vraiment ce qu'ils entendent par là n'a plus guère de rapport avec ce qu'on était habitué jusqu'ici à désigner par ce mot, et faut-il voir là encore une des manifestations du « conventionnalisme » scientifique actuel, ou simplement un exemple de la tendance qu'ont aujourd'hui les mots, même dans l'usage courant, à perdre complètement leur sens normal ? Quoi qu'il en soit, ce qui est assez étrange, c'est que, tandis que certains nous font grief de ne pas prendre suffisamment en considération ce qu'on pourrait appeler l'« actualité » scientifique, il est aussi, dans d'autres milieux, des gens qui, au contraire, ne nous pardonnent certainement pas de penser et de dire que le matérialisme n'est plus maintenant le seul danger qu'il y ait lieu de dénoncer, ni même le principal ou le plus redoutable ; il faut croire qu'il est bien difficile de satisfaire tout le monde, et d'ailleurs nous devons dire que c'est là une chose dont, pour notre part, nous ne nous sommes jamais beaucoup préoccupé.

Revenons maintenant à la question de la légitimation des sciences modernes : si cette légitimation est possible pour certaines d'entre elles comme nous l'avons dit,

il n'en est cependant pas ainsi pour toutes également, car il y a à cela une condition nécessaire, qui est qu'une science ait un objet qui soit légitime en lui-même, si la façon dont elle l'envisage ne l'est pas en raison de son caractère profane. Or cette condition n'est pas remplie par les sciences, nous devrions plutôt dire les prétendues sciences, qui ne sont en réalité rien de plus ni d'autre que des produits spécifiques de la déviation moderne ; un cas tout à fait typique en ce genre est celui de la psychanalyse, et il n'y a pas lieu de chercher à rattacher à des principes supérieurs ce qui n'est proprement qu'une aberration due à l'action d'influences psychiques de l'ordre le plus bas ; autant vaudrait essayer de légitimer le spiritisme ou les divagations « surréalistes », qui ont en somme une origine toute semblable, la seule différence étant que ces choses ne sont pas admises dans les cadres de l'enseignement « officiel ». D'autre part, en ce qui concerne celles des sciences modernes qui ont tout au moins un objet légitime, il ne faut pas oublier que, pour beaucoup d'entre elles, il y aurait lieu de tenir compte du caractère de « résidus » qu'elles présentent par rapport à certaines sciences anciennes, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, si bien que leur légitimation équivaudrait proprement à une restauration plus ou moins intégrale des sciences traditionnelles auxquelles elles correspondent ainsi et dont elles ne sont réellement que des vestiges dégénérés par suite de l'oubli des principes ; mais cette restauration même n'irait pas sans difficultés, car, parmi ces sciences traditionnelles, il en est, comme l'astrologie par exemple, dont la véritable « clef » semble bien perdue, et qu'en tout cas il faudrait bien se garder de confondre avec les déformations de date plus ou moins récente qu'on rencontre aujourd'hui sous le même nom, et qui sont elles-mêmes fortement affectées par le point de vue profane qui envahit tout de plus en plus.

La question que nous venons d'examiner n'a d'ailleurs actuellement qu'un intérêt en quelque sorte « théorique », car, en fait, la légitimation dont il s'agit n'a encore été entreprise dans aucun cas, de sorte que, quand on a affaire à la science moderne, on se trouve toujours uniquement en présence de la science profane. Celle-ci ne peut être considérée, par rapport aux doctrines traditionnelles, que comme purement et simplement inexistante ; en d'autres termes, il n'y a aucunement à se préoccuper de savoir si elle se trouve en accord ou en désaccord avec ces doctrines, avec lesquelles, en raison de son défaut de principes, elle ne saurait avoir aucun rapport effectif. S'il y a désaccord, on peut être certain que l'erreur est forcément du côté de la science profane, les données traditionnelles ne pouvant faire l'objet d'aucun doute pour quiconque en comprend la véritable nature ; si au contraire il y a accord, c'est tant mieux pour cette science, mais pour elle seulement, car cela montre qu'elle est parvenue, quoique par des voies fort détournées et incertaines, à atteindre la vérité sur quelques points particuliers. Cette rencontre, qui n'a qu'un caractère tout accidentel, n'importe en rien aux doctrines traditionnelles, car celles-ci n'ont nul besoin d'une « confirmation » extérieure quelconque ; ce serait d'ailleurs une singulière confirmation que celle qu'on prétendrait obtenir en faisant appel à une science pour laquelle les vérités dont il s'agit ne peuvent jamais, comme tout l'ensemble de ses théories, apparaître que

comme de simples hypothèses plus ou moins probables. Il n'y a pas lieu davantage, et pour les mêmes raisons, de chercher à associer à des données traditionnelles des idées empruntées à la science profane ou inspirées plus ou moins directement de celle-ci ; c'est là une entreprise parfaitement vaine, et qui ne peut être que le fait de ceux qui, comme les occultistes par exemple, ignorent totalement la portée réelle des éléments fragmentaires qu'ils ont pris dans ce qu'ils ont pu connaître de diverses traditions ; nous avons déjà expliqué assez souvent l'inanité de ce genre de constructions « syncrétiques » et hybrides pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous y étendre de nouveau.

D'autre part, nous avons eu aussi l'occasion de faire remarquer la faiblesse, pour ne pas dire plus, de l'attitude qu'on est convenu d'appeler « apologétique », et qui consiste à vouloir défendre une tradition contre des attaques telles que celles de la science moderne en discutant les arguments de celle-ci sur son propre terrain, ce qui ne va presque jamais sans entraîner des concessions plus ou moins fâcheuses, et ce qui implique en tout cas une méconnaissance du caractère transcendant de la doctrine traditionnelle. Cette attitude est habituellement celle d'exotéristes, et l'on peut penser que, bien souvent, ils sont surtout poussés par la crainte qu'un plus ou moins grand nombre d'adhérents de leur tradition ne s'en laissent détourner par les objections scientifiques ou soi disant telles qui sont formulées contre elle ; mais, outre que cette considération « quantitative » est elle-même d'un ordre assez profane, ces objections méritent d'autant moins qu'on y attache une telle importance que la science dont elles s'inspirent change continuellement, ce qui devrait suffire à prouver leur peu de solidité. Quand on voit, par exemple, des théologiens se préoccuper d'« accorder la Bible avec la science », il n'est que trop facile de constater combien un tel travail est illusoire, puisqu'il est constamment à refaire à mesure que les théories scientifiques se modifient, sans compter qu'il a toujours l'inconvénient de paraître solidariser la tradition avec l'état présent de la science profane, c'est-à-dire avec des théories qui ne seront peut-être plus admises par personne au bout de quelques années, si même elles ne sont pas déjà abandonnées par les savants, car cela aussi peut arriver, les objections qu'on s'attache à combattre ainsi étant plutôt ordinairement le fait des vulgarisateurs que celui des savants eux-mêmes. Au lieu d'abaisser maladroitement les Écritures sacrées à un pareil niveau, ces théologiens feraient assurément beaucoup mieux de chercher à en approfondir autant que possible le véritable sens, et de l'exposer purement et simplement pour le bénéfice de ceux qui sont capables de le comprendre, et qui, s'ils le comprenaient effectivement, ne seraient plus tentés par là même de se laisser influencer par les hypothèses de la science profane, non plus d'ailleurs que par la « critique » dissolvante d'une exégèse moderniste et rationaliste, c'est-à-dire essentiellement antitraditionnelle, dont les prétendus résultats n'ont pas davantage à être pris en considération par ceux qui ont conscience de ce qu'est réellement la tradition. Quiconque expose une doctrine traditionnelle, exotérique aussi bien qu'ésotérique, a non seulement le droit le plus strict, mais même le devoir de se garder de la moindre compromission avec le point de vue profane, dans quelque domaine que ce soit ; mais où sont aujourd'hui, en

Occident, ceux qui comprennent encore qu'il doit en être ainsi ? Certains diront peut-être que, après tout, c'est là l'affaire des théologiens, puisque ce sont eux que nous venons de prendre comme exemple, et non pas la nôtre ; mais nous ne sommes pas de ceux qui estiment qu'on peut se désintéresser des atteintes portées à une tradition quelconque, et qui sont même toujours prêts à se féliciter des attaques qui visent une tradition autre que la leur, comme s'il s'agissait de coups dirigés contre des « concurrents », et comme si ces attaques n'atteignaient pas toujours, en définitive, l'esprit traditionnel lui-même ; et le genre d'« apologétique » dont nous avons parlé ne montre que trop à quel point elles ont réussi à affaiblir cet esprit traditionnel chez ceux-là mêmes qui s'en croient les défenseurs.

Maintenant, il est encore un point qu'il nous faut bien préciser pour éviter tout malentendu : il ne faudrait certes pas penser que celui qui entend se maintenir dans une attitude rigoureusement traditionnelle doit dès lors s'interdire de jamais parler des théories de la science profane ; il peut et doit au contraire, quand il y a lieu, en dénoncer les erreurs et les dangers, et cela surtout lorsqu'il s'y trouve des affirmations allant nettement à l'encontre des données de la tradition ; mais il devra le faire toujours de telle façon que cela ne constitue aucunement une discussion « d'égal à égal », qui n'est possible qu'à la condition de se placer soi-même sur le terrain profane. En effet, ce dont il s'agit réellement en pareil cas, c'est un jugement formulé au nom d'une autorité supérieure, celle de la doctrine traditionnelle, car il est bien entendu que c'est cette doctrine seule qui compte ici et que les individualités qui l'expriment n'ont pas la moindre importance en elles-mêmes ; or on n'a jamais osé prétendre, autant que nous sachions, qu'un jugement pouvait être assimilé à une discussion ou à une « polémique ». Si, par un parti pris dû à l'incompréhension et dont la mauvaise foi n'est malheureusement pas toujours absente, ceux qui méconnaissent l'autorité de la tradition prétendent voir de la « polémique » là où il n'y en a pas l'ombre, il n'y a évidemment aucun moyen de les en empêcher, pas plus qu'on ne peut empêcher un ignorant ou un sot de prendre les doctrines traditionnelles pour de la « philosophie », mais cela ne vaut même pas qu'on y prête la moindre attention ; du moins tous ceux qui comprennent ce qu'est la tradition, et qui sont les seuls dont l'avis importe, sauront-ils parfaitement à quoi s'en tenir ; et, quant à nous, s'il est des profanes qui voudraient nous entraîner à discuter avec eux, nous les avertissons une fois pour toutes que, comme nous ne saurions consentir à descendre à leur niveau ni à nous placer à leur point de vue, leurs efforts tomberont toujours dans le vide.

René Guénon.

LES LIVRES

J.-H. Probst-Biraben — *Rabelais et les secrets du Pantagruel* (Éditions des Cahiers Astrologiques, Nice). On a assez souvent parlé de l'ésotérisme de Rabelais, mais généralement d'une façon plutôt vague, et il faut bien reconnaître que le sujet est loin d'être facile ; on a bien, dans maints passages de ses œuvres, l'impression de se trouver en présence d'un « langage secret », plus ou moins comparable à celui des *Fedeli d'Amore*, quoique d'un autre genre ; mais il semble bien que, pour pouvoir le traduire, il faudrait une « clef » qui jusqu'ici n'a pas été retrouvée. Cette question est d'ailleurs étroitement liée à celle de l'initiation qu'aurait reçue Rabelais : qu'il se soit rattaché à l'hermétisme, cela ne paraît pas douteux, car les connaissances ésotériques dont il fait preuve appartiennent manifestement à l'ordre « cosmologique » et ne semblent jamais le dépasser ; elles correspondent donc bien au domaine propre de l'hermétisme, mais encore serait-il bon de savoir plus exactement de quel courant hermétique il s'agit, et c'est là quelque chose de fort complexe, car, à cette époque, les hermétistes étaient divisés en des écoles diverses, dont certaines étaient déjà déviées dans un sens « naturaliste » ; sans vouloir entrer plus avant dans cette question, nous devons dire que précisément, sur l'orthodoxie initiatique de Rabelais, les avis sont assez partagés. Quoi qu'il en soit, M. Probst-Biraben s'est montré très prudent, et il faut lui savoir gré de ne s'être pas lancé, comme il arrive souvent en pareil cas, dans des spéculations par trop hypothétiques ; il n'a certes pas eu la prétention de résoudre toutes les énigmes, ce qui serait probablement impossible, mais il a du moins réuni assez de données et d'indices de toute sorte pour en faire un livre fort digne d'intérêt. Nous dirons tout de suite que la partie que nous trouvons la moins convaincante, en ce qui concerne la provenance ésotérique des idées exprimées par Rabelais, est celle qui se rapporte à ses conceptions sociales, car nous n'y voyons pas la marque bien nette d'une influence de cet ordre, et il se pourrait qu'elles soient venues plutôt d'une source exotérique, nous voulons dire de ses origines franciscaines, de même que ses vues sur l'éducation peuvent fort bien lui avoir été inspirées pour la plus grande partie par ses relations profanes avec les « humanistes » contemporains. Par ailleurs, et ceci est beaucoup plus important à notre point de vue, il y a chez lui un grand nombre de symboles qui relèvent nettement de l'hermétisme, et l'énumération en est fort curieuse et pourrait donner lieu à bien des rapprochements ; il y a aussi des allusions éparses à l'astrologie, mais surtout, comme on devait s'y attendre, à l'alchimie, sans compter tout ce qui fait du *Pantagruel* un véritable « répertoire de sciences conjecturales ». Remarquons à ce propos que, si l'on savait d'une façon précise à quelles écoles appartenaient les divers personnages que Rabelais tourne çà et là en ridicule, cela permettrait peut-être de se rendre compte dans une certaine mesure, par opposition, de ce qu'était celle à laquelle il se rattachait lui-même, car il semble bien qu'il a dû y avoir sous ces critiques quelques rivalités d'écoles ésotériques ; en tout cas, ce qui n'est pas contestable, c'est qu'il sait fort bien faire la distinction entre l'alchimie vulgaire des « faiseurs d'or » et la véritable alchimie spirituelle. Une des choses les plus extraordinaires, mais aussi les plus ouvertement apparentes, ce sont les descriptions d'un caractère évidemment initiatique qui se

rencontrent dans le V^e^ livre de *Pantagruel* ; il est vrai que certains prétendent que ce livre n'est pas de lui, parce qu'il ne fut publié que dix ans après sa mort, mais le plus vraisemblable est seulement qu'il le laissa inachevé et que des disciples ou des amis le complétèrent d'après les indications qu'ils avaient reçues de lui, car il représente bien réellement le couronnement en quelque sorte normal de l'œuvre tout entière. Une autre question qui présente un intérêt tout particulier est celle des rapports qu'eut Rabelais avec les « gens de métier » et leurs organisations initiatiques ; il y a chez lui bien des allusions plus ou moins déguisées, mais malgré tout assez claires encore pour qui connaît ces choses, à certains rites et à certains signes de reconnaissance qui ne peuvent guère avoir une autre provenance que celle-là, car ils ont un caractère « compagnonnique » très marqué, et, ajouterons-nous, ce peut fort bien être aussi de ce côté qu'il recueillit, sur la tradition pythagoricienne, les connaissances que paraît indiquer l'emploi qu'il fait très fréquemment des nombres symboliques ; qu'il ait été affilié à quelqu'une de ces organisations en qualité de chapelain, c'est là une hypothèse très vraisemblable, et, de plus, il ne faut pas oublier qu'il y eut toujours des rapports étroits entre les initiations hermétiques et artisanales, qui, malgré les différences de forme, se réfèrent toutes proprement au même domaine des « petits mystères ». Sur tous les points que nous venons d'indiquer, on trouvera dans l'ouvrage de M. Probst-Biraben d'abondantes précisions de détail, qu'il est naturellement impossible de résumer ; ce livre est certainement de ceux qu'on ne lira pas sans en tirer beaucoup de profit, et, par sa modération même et la méfiance dont il témoigne à l'égard des interprétations trop hasardeuses, il devrait donner à réfléchir aux critiques universitaires négateurs de l'ésotérisme, ou tout au moins à ceux d'entre eux dont le parti pris à cet égard n'est pas tout à fait irrémédiable.

G. van Rijnberk — *Épisodes de la vie ésotérique 1780-1824* (P. Derain, Lyon). Ce livre contient un grand nombre de documents inédits et fort intéressants, qui jettent un curieux jour sur certains milieux maçonniques de la fin du XVIII^e^ siècle, et sur la façon dont s'y infiltrèrent bien des idées et des pratiques qui en réalité n'avaient pas grand'chose de commun avec le véritable ésotérisme, et dont on peut même se demander si elles ne furent pas lancées précisément pour détourner de celui-ci l'attention de ces milieux, ainsi que nous l'avons déjà remarqué en particulier à propos du magnétisme, qui a certainement joué là-dedans un rôle prépondérant. La partie principale est constituée par des extraits de la correspondance de J.-B. Willermoz et du prince Charles de Hesse-Cassel, tous deux titulaires des plus hauts grades de divers Rites maçonniques, et qui tous deux s'intéressèrent, sous des formes un peu différentes, mais à peu près équivalentes au fond, à ces choses auxquelles nous venons de faire allusion. Tout d'abord, à propos des Rites maçonniques, il y aurait quelques inexactitudes à relever dans les commentaires de M. van Rijnberk : ainsi, il paraît ne pas savoir que les Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte sont le dernier grade du Régime Écossais Rectifié, dont il ne mentionne même pas le nom (ce qui lui est d'ailleurs commun avec d'autres auteurs qui ont parlé de Willermoz) ; d'autre part, il semble croire que Swedenborg, qui vraisemblablement ne fut jamais Maçon, aurait exercé

personnellement une action dans la Maçonnerie suédoise, alors que tout ce qu'il est possible d'admettre à cet égard, c'est que quelques-uns de ses disciples y répandirent certaines de ses idées, et cela à titre de simples vues individuelles. Mais ces questions ne tiennent que peu de place dans le livre, et le plus important est ce qui se rapporte au magnétisme, aux « révélations » des somnambules et autres choses de ce genre ; il est naturellement impossible d'examiner tout cela en détail, et nous nous bornerons à quelques remarques d'ordre général. Certains rapprochements montrent clairement que, sur bien des points et notamment en ce qui concerne leurs descriptions des états posthumes, les somnambules subirent, d'une façon probablement subconsciente, l'influence des conceptions de plusieurs « philosophes mystiques » contemporains ; cela n'est certes pas pour nous étonner, et même, à notre avis, c'est le contraire qui eût été assez surprenant, mais c'est là une constatation qu'il est toujours bon d'enregistrer. À côté des somnambules, et ne s'en distinguant peut-être pas toujours très nettement, il y avait ce que l'auteur appelle les « médiums écrivains », expression qui est ici un anachronisme, puisqu'elle appartient au vocabulaire du spiritisme qui ne prit naissance que bien plus tard ; il lui arrive du reste aussi quelquefois d'employer le mot même de « spiritisme », d'une façon qui est évidemment tout à fait impropre ; ce qui est vrai, c'est que le magnétisme prépara en quelque sorte la voie au spiritisme (c'est même une des raisons qui le rendent le plus nettement suspect), et que les somnambules furent en quelque sorte les précurseurs des médiums, mais il y a tout de même de notables différences dont il ne faudrait pas négliger de tenir compte. Parmi ces « médiums écrivains », celui qui joua sans doute le rôle le plus important est l'« Agent » de Willermoz, sur lequel les occultistes répandirent tant de légendes sans fondement et dont M^me^ Alice Joly avait déjà découvert et fait connaître la véritable identité ; mais il y eut aussi d'autres cas beaucoup moins connus d'« écriture automatique », y compris celui du prince Charles de Hesse lui-même, qui, contrairement à celui de M^me^ de Vallière, se produisit indépendamment de toute pratique magnétique. Un autre point qui a peut-être un rapport assez étroit avec celui-là, c'est que, d'après certains passages de ses écrits, le prince de Hesse admettait, tout au moins dans des cas particuliers, une sorte de « réincarnation » ; la façon dont il la concevait n'apparaît d'ailleurs pas très clairement, de sorte qu'il serait assez difficile de dire s'il s'agit bien de la réincarnation proprement dite, telle que devaient l'enseigner plus tard les spirites et les théosophistes ; mais ce qui en tout cas n'est pas douteux, c'est que c'est en effet à cette époque, et précisément en Allemagne, que cette idée commença à se faire jour. Nous n'entreprendrons pas de mettre au point les vues de M. van Rijnberk lui-même sur ce sujet, qui se ressentent visiblement des conceptions « néo-spiritualistes » ; mais nous ne pouvons nous empêcher de noter incidemment la méprise assez amusante qui lui a fait confondre *nirmâna* avec *nirvâna* ! Chez le prince de Hesse encore, il se produisait des phénomènes bizarres, visions ou manifestations lumineuses (surtout en connexion avec une image du Christ), auxquels il attribuait un caractère « oraculaire » et dont on ne peut guère déterminer dans quelle mesure ils étaient, pour employer la terminologie actuelle, « objectifs » ou seulement « subjectifs ». Quoi qu'il en soit, ces phénomènes, qui paraissent d'ailleurs avoir été provoqués par des « travaux »

accomplis suivant le rituel des Frères Initiés de l'Asie, ne sont pas sans rappeler d'assez près les « passes » des Élus Coëns, chez lesquels, il faut bien le dire, on attribua aussi à ces choses une importance véritablement excessive ; qu'on les prenne, lorsqu'elles se présentent d'une façon plus ou moins accidentelle, comme des « signes » extérieurs de l'acquisition de certains résultats, cela est encore admissible, mais ce qui ne l'est aucunement, c'est de considérer en quelque sorte leur obtention comme le but même d'une organisation initiatique, car il est tout à fait impossible de voir quel intérêt réel tout cela peut avoir au point de vue spirituel. Il y aurait beaucoup à dire là-dessus, car il est bien certain que le goût des phénomènes extraordinaires, auquel se rattache d'ailleurs aussi la passion pour les expériences magnétiques, fut dès lors, comme il l'est toujours resté par la suite pour les Occidentaux, un des principaux écueils qui firent dévier certaines aspirations et les empêchèrent de parvenir à leur aboutissement normal. Nous ajouterons seulement que, chez le prince de Hesse, les phénomènes en question revêtirent parfois un caractère extravagant qu'ils semblent du moins n'avoir jamais eu chez les Élus Coëns ; et nous mentionnerons encore, dans le même ordre d'idées, les opérations évocatoires de von Wächter, que leur allure plus accentuée de « magie cérémonielle » contribue à rendre plus particulièrement suspectes, sans même parler des histoires fabuleuses dont elles furent entourées et dont on ne sait trop ce qu'elles pouvaient bien servir à dissimuler. — Dans une seconde partie, il est question de quelques « personnages énigmatiques et mystérieux » ; un chapitre y est consacré à la marquise de La Croix, qui donne surtout l'impression d'une personne déséquilibrée, et un autre à certains traits de la vie du comte de Saint-Germain et plus particulièrement à ses relations avec le prince Charles de Hesse. Le plus curieux est celui qui retrace la carrière mouvementée du sieur Bernard Müller, alchimiste ou soi-disant tel, qui s'était attribué la mission d'« organe », suivant sa propre expression, d'un « chiliasme » fantastique ; ayant gagné la confiance du célèbre professeur Molitor, il se fit introduire par lui dans les milieux maçonniques allemands, en profita pour entrer en relations avec plusieurs princes, et fut longtemps protégé par le prince Charles de Hesse ; puis, à la suite de diverses mésaventures, il finit par émigrer avec cinquante disciples en Amérique, où des descendants de ce groupe subsistaient encore il y a peu d'années. — La conclusion de M. van Rijnberk nous paraît appeler une réserve : nous pensons tout à fait comme lui que des hommes tels que Willermoz et le prince de Hesse furent sérieux, sincères et bien intentionnés, mais, quand il engage à « suivre leur exemple », il nous semble que cet exemple devrait bien plutôt servir avant tout de leçon pour éviter de commettre les mêmes fautes qu'eux et de se laisser détourner de la droite voie initiatique et de l'ésotérisme authentique pour se lancer à la poursuite de vaines fantasmagories.

LES REVUES

— Dans le *Masonic Light* de Montréal (n° de septembre 1949), nous trouvons un article sur les emblèmes découverts dans l'antique *Collegium* des Maçons opératifs de Pompéi, et un autre qui pose, mais sans la résoudre, la question de

savoir qui fut le successeur immédiat de Salomon comme Grand-Maître de la Maçonnerie. — Nous y signalerons aussi la reproduction d'extraits d'une brochure publiée par une organisation anglaise s'intitulant *The Honourable Fraternity of Ancient Masonry*, issue d'un des schismes qui se sont produits dans la *Co-Masonry*, et devenue par la suite exclusivement féminine. Le plus curieux est que les personnes qui ont rédigé cette brochure soient assez mal informées des origines de leur propre organisation pour croire que Maria Deraismes reçut l'initiation dans la Grande Loge Symbolique Écossaise, avec laquelle ni elle ni le « Droit Humain » qu'elle fonda, et dont la *Co-Masonry* est la branche anglo-saxonne, n'eurent jamais aucun rapport, et qui d'ailleurs ne devint elle-même « mixte » que beaucoup plus tard ; la vérité est que Maria Deraismes fut initiée dans une Loge dépendant du Grand-Orient de France, et qui fut aussitôt « mise en sommeil » pour cette irrégularité. Il est singulier aussi que les dirigeantes de cette même organisation aient pu s'illusionner au point d'adresser à la Grande Loge d'Angleterre, en 1920, une demande de reconnaissance dans laquelle elles prétendaient assimiler l'admission des femmes dans la Maçonnerie au fait qu'elles ont maintenant accès à des carrières profanes qui autrefois leur étaient fermées ; il y fut répondu par une fin de non recevoir courtoise, mais très ferme, et il est bien évident qu'il ne pouvait en être autrement. — Dans le n° d'octobre de la même revue, nous signalerons un article sur le symbolisme de l'Étoile flamboyante, dont l'intérêt est surtout de montrer qu'il y a eu de nombreuses divergences dans son interprétation et même dans sa figuration. Ainsi, lorsqu'il est dit dans l'Encyclopédie de Mackey que l'Étoile flamboyante ne doit pas être confondue avec l'étoile à cinq pointes, cela implique qu'elle doit être représentée avec six pointes ; il en est parfois ainsi en effet, et c'est sans doute ce qui a permis de la présenter comme un symbole de la Providence, ainsi que de l'assimiler à l'étoile de Bethléem, car le sceau de Salomon est aussi désigné comme l'« Étoile des Mages ». Ce n'en est pas moins une erreur, car l'étoile à six pointes est un symbole essentiellement macrocosmique, tandis que l'étoile à cinq pointes est un symbole microcosmique ; or, la signification de l'Étoile flamboyante est avant tout microcosmique, et il y a même des cas où elle ne saurait en avoir d'autre, comme lorsqu'elle est figurée entre l'équerre et le compas (cf. *La Grande Triade*, chap. XX). D'autre part, quand on se place au point de vue proprement cosmique, l'identification assez étrange de l'Étoile flamboyante au soleil constitue une autre déformation, qui du reste fut peut-être voulue, car elle est en connexion manifeste avec le changement d'un symbolisme primitivement polaire en un symbolisme solaire ; en réalité, l'Étoile flamboyante ne peut être identifiée à cet égard qu'à l'étoile polaire, et la lettre G inscrite à son centre en est d'ailleurs une preuve suffisante, comme nous avons eu nous-même l'occasion de l'indiquer (cf. également *La Grande Triade*, chap. XXV), et comme le confirment encore les considérations exposées dans l'étude du *Speculative Mason* que nous avons mentionnée plus haut.

— Le n° de juillet-septembre 1949 des *Cahiers d'Études Cathares* est presque entièrement composé d'articles relatifs au Graal ; le premier est intitulé assez malencontreusement *Les trois degrés d'initiation au Graal païen* ; pourquoi

employer ce mot déplaisant de « païen » pour désigner ce qui se rapporte aux traditions antérieures au Christianisme ? L'auteur, M^me^ Wiersma-Verschaffelt, qui paraît avoir une grande confiance dans les théories fort contestables de Miss Jessie Weston, a d'ailleurs en vue ce que les ethnologues désignent abusivement du nom d'initiation beaucoup plus que l'initiation véritable, et ce n'est en somme que dans ce qu'elle appelle le troisième degré qu'il semble pouvoir s'agir de celle-ci, bien que ce soit encore fort peu clair. Ces confusions sont d'autant plus regrettables que l'idée de rapporter à trois degrés différents l'aboutissement de la « queste » des trois principaux héros du Graal, Gauvain, Perceval et Galahad, aurait peut-être pu donner quelque résultat intéressant si elle avait été mieux appliquée. — Le second article, par M. Romain Goldron, a pour titre *La quête du Graal et son rapport avec l'ésotérisme chrétien moderne* ; il est permis de se demander comment il pourrait bien exister un « ésotérisme moderne », car le rapprochement de ces deux mots fait l'effet d'une véritable contradiction ; mais, en fait, il s'agit tout simplement des conceptions de Rudolf Steiner. Il paraît que celui-ci était plus particulièrement « autorisé à aborder le problème du Graal », et la raison qui en est donnée est vraiment curieuse : c'est que « Goethe a été en contact, au cours de sa jeunesse, avec la tradition rosicrucienne », et que « le destin a placé précisément Rudolf Steiner dans l'orbite de la pensée goethéenne », car il fut, à une certaine époque de sa vie, « chargé d'éditer les écrits scientifiques de Goethe et de les compléter par les inédits déposés aux archives de Weimar » ; et voilà en quoi consiste, aux yeux de certains, le « rattachement » à une tradition initiatique !

— Ensuite, sous le titre *Le Graal pyrénéen, Cathares et Templiers*, M. Déodat Roché expose les découvertes qu'il a faites dans certaines grottes, où il a relevé des vestiges d'âge très différent, puisque, suivant l'interprétation qu'il en donne, il en est qui se rapportent aux mystères de Mithra, donc à l'époque romaine, tandis que les autres ne remontent qu'au moyen âge et seraient attribuables aux Cathares et aux Templiers ; cette sorte de coïncidence géographique, qui n'a rien d'étonnant en elle-même, ne prouve assurément pas, bien que cela semble être le fond de sa pensée, qu'il y ait eu quelque filiation traditionnelle plus ou moins directe entre les occupants successifs de ces grottes. Nous n'entendons pas examiner en détail l'identification des divers symboles figurés sur les parois de celles-ci, ce qui serait d'ailleurs à peu près impossible en l'absence de toute reproduction ; nous nous bornerons à dire que l'assimilation établie entre trois « révélations du Graal », représentées par des correspondances cosmiques différentes, et trois « époques de culture » (égypto-chaldéenne, gréco-latine et moderne), si ingénieuse qu'elle puisse être, ne repose pas sur des arguments bien solides, et aussi que l'affirmation suivant laquelle les Templiers auraient « recueilli en Orient la tradition manichéenne » est pour le moins fort hypothétique ; mais, sur ce dernier point, on sait déjà que M. Déodat Roché aime à retrouver un peu partout du « manichéisme ». Quant aux soi-disant « grands maîtres modernes » dont il est question à la fin, et qui auraient pour mission de préparer la venue de l'« époque du Verseau », nous ne savons que trop, hélas ! ce qu'il faut en penser… — Il paraît que M. Déodat Roché est encore de ceux qui ne sont pas satisfaits des remarques que nous avons faites sur leurs

travaux, et il a éprouvé le besoin de s'en plaindre tout au long de deux grandes pages ! Il est indiqué que, dans ses études postérieures à son ouvrage *Le Catharisme*, nous n'ayons « rien trouvé de nouveau » en ce qui concerne la question de la filiation du manichéisme au catharisme, et il en aurait été surpris, dit-il, si nous n'avions écrit par ailleurs que « le gnosticisme sous ses multiples formes ne nous intéresse pas le moins du monde ». Il semble bien résulter de ce rapprochement qu'il inclut le manichéisme dans le gnosticisme ; quoique ce ne soit pas habituel, nous le voulons bien, car cela ne fait en somme qu'une chose de plus à ajouter à toutes celles, déjà fort diverses, qu'on range sous ce vocable ; mais, quoi qu'il en soit, la vérité est tout simplement que, pour pouvoir affirmer la filiation dont il s'agit, il faudrait d'abord savoir exactement ce que fut le manichéisme, et que jusqu'ici personne n'en sait rien ; c'est là, pour formuler des réserves, une raison qui n'a rien à voir avec l'intérêt plus ou moins grand que nous y prenons. Au surplus, M. Déodat Roché a manifestement un goût très prononcé pour l'« hétérodoxie », et il nous est absolument impossible de le partager ; quand il écrit : « Nous laissons de côté les termes d'orthodoxie et d'hérésie… n'ayant pas le temps de nous livrer à des discussions byzantines et désuètes et voulant garder une attitude philosophique », il se trouve justement que ces choses qu'il estime « désuètes » sont de celles qui ont pour nous une importance essentielle, et cela parce que notre attitude n'est pas « philosophique » comme la sienne, mais strictement traditionnelle. Nous ne voudrions pas insister outre mesure, mais pourtant il y a encore au moins un point qui appelle des précisions nécessaires : à propos de l'« influence de R. Steiner » que nous avons notée dans son interprétation de la doctrine cathare, M. Déodat Roché se demande si nous ne parlons pas d'influence « par suite de l'idée que nous nous faisons de l'initiation » ; nous pouvons l'assurer qu'il n'en est rien et que nous n'avons pris là ce mot que dans son acceptation la plus ordinaire, d'abord parce que l'« influence spirituelle » n'a rien de commun avec ce qu'on appelle l'influence d'une individualité sur une autre et qui est ce dont il s'agit dans ce cas, et ensuite parce que R. Steiner n'avait certainement aucune initiation authentique à transmettre. Ensuite, citant cette phrase de nous : « La transmission régulière de l'influence spirituelle est ce qui caractérise essentiellement l'initiation », il ajoute ceci, qui est bien significatif : « Voilà une méthode périmée, ce n'est pas une méthode moderne et ce n'est pas la nôtre ». Ainsi, il considère comme « périmé » ce qui a pour nous une valeur absolument permanente et intemporelle ; s'il préfère les « méthodes modernes » et par là même profanes, y compris la « méthode comparative de la science des religions », c'est assurément son affaire, mais alors qu'il ne soit plus question, ni d'ésotérisme ni d'initiation. En tout cas, cela est bon à enregistrer, car c'est la preuve la plus décisive qu'on puisse souhaiter que, entre son point de vue et le nôtre, il y a un véritable abîme !

— Le *Speculative Mason* (n° d'octobre 1949), après avoir donné un aperçu général du contenu des manuscrits des *Old Charges*, dont on connaît maintenant à peu près une centaine, et avoir relevé les indications qu'on y trouve en ce qui concerne l'existence d'un secret, indications qui ne pouvaient évidemment pas être

très explicites dans des documents écrits et même « semi-publics », étudie plus spécialement la question du nom qui y est donné à l'architecte du Temple de Salomon. Chose singulière, ce nom n'est jamais celui d'Hiram ; dans la plupart des manuscrits, il est, soit *Amon*, soit quelque autre forme qui paraît bien n'en être qu'une corruption ; il semblerait donc que le nom d'Hiram n'ait été substitué que tardivement à celui-là, probablement parce que la Bible en fait mention, bien qu'en réalité elle ne lui attribue d'ailleurs pas la qualité d'architecte, tandis qu'il n'y est nulle part question d'Amon. Ce qui est étrange aussi, c'est que ce mot a précisément en hébreu le sens d'artisan et d'architecte ; on peut donc se demander si un nom commun a été pris pour un nom propre, ou si au contraire cette désignation fut donnée aux architectes parce qu'elle avait été tout d'abord le nom de celui qui édifia le Temple. Quoi qu'il en soit, sa racine, d'où dérive aussi notamment le mot *amen*, exprime, en hébreu comme en arabe, les idées de fermeté, de constance, de foi, de fidélité, de sincérité, de vérité, qui s'accordent fort bien avec le caractère attribué par la légende maçonnique au troisième Grand-Maître. Quant au nom du dieu égyptien *Amon*, bien que sa forme soit identique, il a une signification différente, celle de « caché » ou de « mystérieux » ; il se pourrait cependant qu'il y ait au fond, entre toutes ces idées, plus de rapport qu'il ne le semble à première vue. En tout cas, il est au moins curieux, à cet égard, de constater que les trois parties du mot de *Royal Arch* auxquelles nous avons fait allusion dans une de nos études (*Paroles perdue et mots substitués*, dans le n° d'octobre-novembre 1948), et qui sont considérées comme représentant des noms divins dans les trois traditions hébraïque, chaldéenne et égyptienne, sont, dans la Maçonnerie opérative, rapportées respectivement dans cet ordre à Salomon, à Hiram, roi de Tyr, et au troisième Grand-Maître, ce qui pourrait donner à penser que la connexion « égyptienne » suggérée par l'ancien nom de ce dernier n'est peut-être pas purement accidentelle. À ce propos, nous ajouterons une autre remarque qui n'est pas sans intérêt non plus : on a supposé que ce qui est donné comme un nom divin égyptien, étant en réalité le nom d'une ville, ne s'était introduit là que par confusion entre une divinité et le lieu où elle était adorée ; pourtant, il entre réellement, sous une forme à peine différente, et même toute semblable si l'on tient compte de l'indétermination des voyelles, dans la composition d'un des principaux noms d'Osiris, qui est même dit être son « nom royal », et ce qui est encore plus singulier, c'est qu'il a proprement le sens d'« être », tout comme le mot grec dont il est presque homonyme et qui, suivant certains, pourrait avoir contribué aussi à la confusion ; nous ne voulons tirer de là aucune conclusion, si ce n'est que, dans des questions de ce genre, il ne faut peut-être pas avoir une confiance excessive dans les solutions qui paraissent les plus simples quand on n'examine pas les choses de trop près. — Parmi les autres articles, nous en signalerons un qui est intitulé *The Tables of King Salomon and King Arthur* ; les « tables » dont il s'agit ont toutes deux un même symbolisme astronomique, et la priorité est ici revendiquée pour celle d'Arthur, parce qu'elle est identifiée au zodiaque archaïque de Somerset, dont l'origine serait fort antérieure à l'époque de Salomon ; mais, à vrai dire, cette question de priorité nous paraît perdre beaucoup de son importance s'il s'agit, comme nous le pensons, de

représentations dérivées d'un même prototype, sans aucune filiation directe de l'une à l'autre. — Mentionnons encore des réflexions diverses sur le symbolisme de la *Mark Masonry*, et un article intitulé *The A. B. C. of Astrology*, qui donne une esquisse des caractéristiques des planètes et des signes zodiacaux, en y introduisant d'ailleurs certaines vues modernes qui appelleraient plus d'une réserve.

— Dans le *Masonic Light* (n° de novembre 1949), deux articles sont consacrés à des questions de symbolisme ; dans l'un d'eux, il s'agit du rameau d'acacia, symbole d'immortalité et aussi, suivant la signification de son nom en grec, d'innocence ; quant à la référence à l'initiation, nous ne pensons pas qu'on puisse la considérer comme constituant un troisième sens à proprement parler, car elle est liée directement aux idées de résurrection et d'immortalité. — L'autre article se rapporte à la règle de 24 pouces ; il y a lieu de remarquer que l'adoption plus ou moins récente du système métrique dans certains pays ne doit aucunement avoir pour effet de faire modifier, dans les rituels, l'indication de cette mesure qui seule a une valeur traditionnelle. D'autre part, l'auteur remarque que cette règle ne figure pas partout parmi les outils du premier degré ; cela est exact, mais il a complètement oublié, par ailleurs, de noter son rôle dans le rituel du troisième degré, et c'est pourtant là ce qui fait apparaître le plus nettement son rapport symbolique avec la journée divisée en 24 heures. Nous remarquerons aussi que la répartition de ces heures en trois groupes de huit, bien que mentionnée dans certaines instructions aux nouveaux initiés, ne représente en somme qu'un « emploi du temps » assez banal ; c'est là un exemple de la tendance « moralisante » qui a malheureusement prévalu dans l'interprétation courante des symboles ; la répartition en deux séries de douze, correspondant aux heures du jour et à celles de la nuit (comme dans le nombre des lettres composant les deux parties de la formule de la *shahâdah* islamique), donnerait certainement lieu à des considérations beaucoup plus intéressantes. Pour ce qui est de l'équivalence plus ou moins approximative du pouce anglais actuel avec l'ancien pouce égyptien, elle est sans doute assez hypothétique ; les variations qu'ont subies les mesures qui sont désignées par les mêmes noms, suivant les pays et les époques, ne semblent d'ailleurs jamais avoir été étudiées comme elles le mériteraient, et il faut reconnaître qu'une telle étude ne serait pas exempte de difficultés, car sait-on exactement ce qu'étaient, par exemple, les différentes sortes de coudées, de pieds et de pouces qui furent en usage, parfois même simultanément, chez certains peuples de l'antiquité ? — Parmi les articles historiques, nous en noterons un où sont exposés les faits qui amenèrent, entre 1830 et 1840, certaines Loges opératives anglaises à renoncer à tout caractère maçonnique et à se transformer en simples *Trade Unions* ; nous nous demandons si ce n'est pas là ce qui expliquerait qu'il se produisit dans les rituels opératifs, vers cette époque, certaines lacunes qui furent d'ailleurs réparées ultérieurement, mais surtout, à ce qu'il semble, à l'aide des rituels de la Maçonnerie spéculative. Par une curieuse coïncidence, il y eut en France, au cours du XIX^e^ siècle, quelque chose de semblable en ce qui concerne les rituels du Compagnonnage, et c'est aussi de la même façon qu'on y remédia, ce qui peut d'ailleurs donner lieu à quelque doute sur l'ancienneté réelle de ce que ces

rituels, tels qu'ils existent actuellement, présentent de commun avec ceux de la Maçonnerie, et qui peut n'être, au moins en partie, qu'une conséquence de cette reconstitution.

Études Traditionnelles — N° 284, p. 145-154, juin 1950

LES TROIS VOIES ET LES FORMES INITIATIQUES

On sait que la tradition hindoue distingue trois « voies » (*mârgas*) qui sont respectivement celles de *Karma*, de *Bhakti* et de *Jnâna* ; nous ne reviendrons pas sur la définition de ces termes, que nous devons supposer suffisamment connue de nos lecteurs ; mais nous préciserons avant tout que, dès lors qu'il y correspond trois formes de *Yoga*, cela implique essentiellement que tous ont ou sont susceptibles d'avoir une signification d'ordre proprement initiatique[1]. D'autre part, il faut bien comprendre que toute distinction de ce genre a forcément toujours un certain caractère « schématique » et quelque peu théorique, car, en fait, les « voies » varient indéfiniment pour convenir à la diversité des natures individuelles, et, même dans une classification très générale comme celle-là, il ne peut être question que d'une prédominance d'un des éléments dont il s'agit par rapport aux autres, sans que ceux-ci puissent jamais être entièrement exclus. Il en est ici comme dans le cas des trois *gunas* : on classe les êtres suivant le *guna* qui prédomine en eux, mais il va de soi que la nature de tout être manifesté n'en comporte pas moins à la fois tous les *gunas*, bien qu'en des proportions diverses, car il est impossible qu'il en soit autrement dans tout ce qui procède de *Prakriti*. Le rapprochement que nous faisons entre ces deux cas est d'ailleurs plus qu'une simple comparaison, et il est d'autant plus justifié qu'il y a réellement une certaine corrélation entre l'un et l'autre : en effet, le *Jnâna-mârga* est évidemment celui qui convient aux êtres de nature « sattwique », tandis que le *Bhakti-mârga* et le *Karma-mârga* conviennent à ceux dont la nature est principalement « rajasique », d'ailleurs avec des nuances différentes ; on pourrait peut-être dire, en un certain sens, qu'il y a dans le dernier quelque chose qui est plus proche de *tamas* que dans l'autre, mais encore ne faudrait-il pas pousser cette considération trop loin, car il est bien clair que les êtres de nature « tamasique » ne sont aucunement qualifiés pour suivre quelque voie initiatique que ce soit.

Quoi qu'il en soit de cette dernière réserve, il n'en est pas moins vrai qu'il existe un rapport entre les caractères respectifs des trois *mârgas* et les éléments constitutifs de l'être répartis suivant le ternaire « esprit, âme, corps[2] » : la Connaissance pure est, en elle-même, d'ordre essentiellement supra-individuel, c'est-à-dire en définitive spirituel, comme l'intellect transcendant dont elle relève ; le caractère nettement psychique de *Bhakti* est évident, tandis que *Karma*, dans toutes ses modalités, comporte forcément une certaine activité d'ordre corporel, et, quelles que soient les transpositions dont ces termes sont susceptibles, quelque

[1] Nous disons « sont susceptibles d'avoir » parce qu'ils peuvent avoir aussi un sens exotérique, mais il est évident que celui-ci n'est pas en cause lorsqu'il s'agit de *Yoga* ; naturellement, le sens initiatique en est comme une transposition dans un ordre supérieur.

[2] Ici encore, il ne faudrait rien voir d'exclusif dans une telle correspondance, car toute voie initiatique, pour être réellement valable, implique nécessairement une participation de l'être tout entier.

chose de cette nature originelle doit toujours s'y retrouver inévitablement. Ceci confirme pleinement ce que nous disions de la correspondance avec les *gunas* : la voie « jnânique », dans ces conditions, ne peut évidemment convenir qu'aux êtres en lesquels prédomine la tendance ascendante de *sattwa*, et qui, par là même, sont prédisposés à viser directement à la réalisation des états supérieurs plutôt qu'à s'attarder à un développement détaillé des possibilités individuelles ; les deux autres voies, par contre, font tout d'abord appel à des éléments proprement individuels, fût-ce pour les transformer finalement en quelque chose qui appartient à un ordre supérieur, et ceci est bien conforme à la nature de *rajas*, qui est la tendance produisant l'expansion de l'être au niveau même de l'individualité, laquelle, il ne faut pas l'oublier, est constituée par l'ensemble des éléments psychique et corporel. D'autre part, il résulte immédiatement de là que la voie « jnânique » se réfère plus particulièrement aux « grands mystères », et les voies « bhaktique » et « karmique » aux « petits mystères » ; en d'autres termes, on voit encore par là que c'est seulement par *Jnâna* qu'il est possible de parvenir au but final, tandis que *Bhakti* et *Karma* ont plutôt un rôle « préparatoire », les voies correspondantes ne conduisant que jusqu'à un certain point, mais rendant possible l'obtention de la Connaissance pour ceux dont la nature n'y serait pas apte directement et sans une telle préparation. Il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne peut y avoir d'initiation effective, même aux premiers stades, sans une part plus ou moins grande de connaissance réelle, alors même que, dans les moyens qu'elle met en œuvre, l'« accent » est mis surtout sur l'un ou l'autre des deux éléments « bhaktique » et « karmique » ; mais ce que nous voulons dire, c'est qu'en tout cas, au delà des limites de l'état individuel, il ne peut plus y avoir qu'une seule et unique voie, qui est nécessairement celle de la Connaissance pure. Une autre conséquence qu'il nous faut noter encore, c'est que, en raison de la connexion des deux voie « bhaktique » et « karmique » avec l'ordre des possibilités individuelles et avec le domaine des « petits mystères », la distinction entre elles est beaucoup moins nettement tranchée qu'avec la voie « jnânique », ce qui devra naturellement se refléter d'une certaine façon dans les rapports des formes initiatiques correspondantes ; nous aurons du reste à revenir quelque peu sur ce point dans la suite de notre exposé.

Ces considérations nous amènent à envisager encore une autre relation, celle qui existe, d'une façon générale, entre les trois *mârgas* et les trois castes « deux fois nées » ; il est d'ailleurs facile à comprendre qu'il doive y avoir une telle relation, puisque la distinction des castes n'est pas autre chose en principe qu'une classification des êtres humains suivant leurs natures individuelles, et que c'est précisément par convenance avec la diversité de ces natures qu'il existe une pluralité de voies. Les Brâhmanes, étant de nature « sattwique », sont particulièrement qualifiés pour le *Jnâna-mârga*, et il est dit expressément qu'ils doivent tendre aussi directement que possible à la possession des états supérieurs de l'être ; d'ailleurs, leur fonction même dans la société traditionnelle est essentiellement et avant tout une fonction de connaissance. Les deux autres castes, dont la nature est principalement « rajasique », exercent des fonctions qui, en elles-

mêmes, ne dépassent pas le niveau individuel et sont orientées vers l'activité extérieure[1] : celles des Kshatriyas correspondent à ce qu'on peut appeler le « psychisme » de la collectivité, et celles des Vaishyas ont pour objet les diverses nécessités de l'ordre corporel ; il résulte de là, d'après ce que nous avons dit précédemment, que les Kshatriyas doivent être surtout qualifiés pour le *Bhakti-mârga* et les Vaishyas pour le *Karma-mârga*, et, en fait, c'est bien là ce qu'on peut constater généralement dans les formes initiatiques qui leur sont respectivement destinées. Cependant, il y a une remarque importante à faire à ce propos : c'est que, si l'on entend le *Karma-mârga* dans son sens le plus étendu, il se définit par le *swadharma*, c'est-à-dire par l'accomplissement par chaque être de la fonction qui est conforme à sa propre nature ; on pourrait alors en envisager une application à toutes les castes, sauf pourtant que ce terme serait manifestement impropre en ce qui concerne les Brâhmanes, la fonction de ceux-ci étant en réalité au delà du domaine de l'action ; mais on pourrait du moins l'appliquer tout à la fois, bien qu'avec des modalités différentes, au cas des Kshatriyas et à celui des Vaishyas, ce qui est un exemple de la difficulté qu'il y a, comme nous le disions plus haut, à séparer d'une façon tout à fait nette ce qui convient aux uns et aux autres, et l'on sait du reste que la *Bhagavad-Gîtâ* expose un *Karma-Yoga* qui est plus spécialement à l'usage des Kshatriyas. Malgré cela, il n'en reste pas moins vrai que, si l'on prend les mots dans leur sens le plus strict, les initiations des Kshatriyas présentent dans leur ensemble un caractère surtout « bhaktique » et celles des Vaishyas un caractère surtout « karmique » ; et ceci s'éclairera encore tout à l'heure par un exemple tiré des formes initiatiques du monde occidental lui-même.

Il va de soi, en effet, que, quand nous parlons des castes comme nous le faisons ici, en nous référant en premier lieu à la tradition hindoue pour la commodité de notre exposé et parce qu'elle nous fournit à cet égard la terminologie la plus adéquate, ce que nous en disons s'étend également à tout ce qui correspond ailleurs à ces castes, sous une forme ou sous une autre, car les grandes catégories entre lesquelles se partagent les natures individuelles des êtres humains sont toujours et partout les mêmes, par là même que, ramenées à leur principe, elles ne sont qu'une résultante de la prédominance respective des différents *gunas*, ce qui est évidemment applicable à l'humanité tout entière, en tant que cas particulier d'une loi qui vaut pour tout l'ensemble de la manifestation universelle. La seule différence notable est dans la proportion plus ou moins grande, suivant les conditions de temps et de lieu, des hommes qui appartiennent à chacune de ces catégories, et qui par conséquent, s'ils sont qualifiés pour recevoir une initiation, seront susceptibles de suivre l'une ou l'autre des voies correspondantes[2] ; et, dans les cas les plus extrêmes, il peut arriver que quelqu'une de ces voies cesse

[1] Nous disons « en elles-mêmes » parce qu'elles peuvent être transformées par une initiation les prenant pour support.

[2] Pour ne pas compliquer inutilement notre exposé, nous ne faisons pas intervenir ici la considération des anomalies qui, à l'époque actuelle et surtout en Occident, résultent du « mélange des castes », de la difficulté toujours croissante de déterminer exactement la véritable nature de chaque homme, et du fait que la plupart ne remplissent plus la fonction qui conviendrait réellement à leur propre nature.

pratiquement d'exister dans un milieu donné, le nombre de ceux qui seraient aptes à la suivre étant devenu insuffisant pour permettre le maintien d'une forme initiatique distincte[1]. C'est ce qui est arrivé notamment en Occident, où, tout au moins depuis fort longtemps, les aptitudes à la connaissance ont été constamment beaucoup plus rares et moins développées que la tendance à l'action, ce qui revient à dire que, dans l'ensemble du monde occidental, et même dans ce qui en constitue l'« élite » au moins relative, *rajas* l'emporte de beaucoup sur *sattwa* ; aussi, même déjà au moyen âge, on ne trouve pas d'indices bien nets de l'existence de formes initiatiques proprement « jnâniques », qui auraient dû normalement correspondre à une initiation sacerdotale ; cela est à tel point que même les organisations initiatiques qui étaient alors en connexion plus spéciale avec certains Ordres religieux n'en avaient pas moins un caractère « bhaktique » fortement accentué, autant qu'il est possible d'en juger d'après le mode d'expression employé le plus habituellement par ceux de leurs membres qui laissèrent des ouvrages écrits. Par contre, on trouve à cette époque, d'une part, l'initiation chevaleresque, dont le caractère dominant est évidemment « bhaktique »[2], et, d'autre part, les initiations artisanales, qui étaient « karmiques » au sens le plus strict, puisqu'elles étaient basées essentiellement sur l'exercice effectif d'un métier. Il va de soi que la première était une initiation de Kshatriyas et que les secondes étaient des initiations de Vaishyas, en prenant la désignation des castes suivant la signification générale que nous avons expliquée tout à l'heure ; et nous ajouterons que les liens qui existèrent presque toujours en fait entre ces deux catégories, ainsi que nous avons eu assez souvent l'occasion de le signaler ailleurs, sont une confirmation de ce que nous avons dit plus haut de l'impossibilité de les séparer complètement. Plus tard, les formes « bhaktiques » elles-mêmes disparurent, et les seules initiations qui subsistent encore actuellement en Occident sont des initiations de métier ou l'ont été à l'origine ; même là où, par suite de certaines circonstances particulières, la pratique du métier n'est plus requise comme une condition nécessaire, ce qui ne peut du reste être regardé que comme un amoindrissement, sinon comme une véritable dégénérescence, cela ne change évidemment rien quant à leur caractère essentiel.

Maintenant, si l'existence exclusive de formes initiatiques qui peuvent être qualifiées de « karmiques » dans l'Occident actuel est un fait incontestable, il faut bien dire que les interprétations auxquelles ce fait a donné lieu ne sont pas toujours exemptes d'équivoques et de confusions, et cela à plus d'un point de vue ; c'est là ce qu'il nous reste encore à examiner pour mettre les choses au point aussi complètement que possible. Tout d'abord, certains se sont imaginé que, par leur caractère « karmique », les initiations occidentales s'opposent en quelque sorte aux

[1] Signalons incidemment que ceci peut obliger ceux qui sont encore qualifiés pour cette voie à « se réfugier », s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans des organisations pratiquant d'autres formes initiatiques qui primitivement n'étaient pas faites pour eux, inconvénient qui peut d'ailleurs être atténué par une certaine « adaptation » effectuée à l'intérieur de ces organisations mêmes.

[2] Il en est de même des initiations telles que celle des *Fedeli d'Amore*, comme le nom même de celle-ci l'indique expressément, bien que l'élément « jnânique » paraisse cependant y avoir eu un plus grand développement que dans l'initiation chevaleresque, avec laquelle elles avaient d'ailleurs des rapports assez étroits.

initiations orientales, qui, suivant leur façon de voir, seraient toutes proprement « jnâniques »[1] ; cela est tout à fait inexact, car la vérité est que, en Orient, toutes les catégories de formes initiatiques coexistent, comme le prouve d'ailleurs suffisamment l'enseignement de la tradition hindoue au sujet des trois *mârgas* ; si au contraire il n'en existe plus qu'une en Occident, c'est que les possibilités de cet ordre s'y trouvent réduites au minimum. Que la prédominance de plus en plus exclusive de la tendance à l'action extérieure soit une des causes principales de cet état de fait, cela n'est pas douteux ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est en dépit de l'aggravation de cette tendance qu'il subsiste encore aujourd'hui une initiation quelle qu'elle soit, et prétendre le contraire implique une grave méprise sur la signification réelle de la voie « karmique », ainsi que nous le verrons plus précisément tout à l'heure. De plus, il n'est pas admissible de vouloir faire en quelque sorte une question de principe de ce qui n'est que l'effet d'une simple situation contingente, et d'envisager les choses comme si toute forme initiatique occidentale devait nécessairement être de type « karmique » par là même qu'elle est occidentale ; nous ne croyons pas qu'il y ait besoin d'y insister davantage, car, après tout ce que nous avons déjà dit, il doit être assez clair qu'une telle vue ne saurait répondre à la réalité, qui est d'ailleurs évidemment beaucoup plus complexe qu'elle ne paraît le supposer.

Un autre point très important est celui-ci : le terme de *Karma*, quand il s'applique à une voie ou à une forme initiatique, doit être entendu avant tout dans son sens technique d'« action rituelle » ; à cet égard, il est facile de voir qu'il y a dans toute initiation un certain côté « karmique », puisqu'elle implique toujours essentiellement l'accomplissement de rites particuliers ; cela correspond d'ailleurs encore à ce que nous avons dit de l'impossibilité qu'il y a à ce que l'une ou l'autre des trois voies existe à l'état pur. En outre, et en dehors des rites proprement dits, toute action, pour être réellement « normale », c'est-à-dire conforme à l'« ordre », doit être « ritualisée », et, comme nous l'avons souvent expliqué, elle l'est effectivement dans une civilisation intégralement traditionnelle ; même dans les cas qu'on pourrait dire « mixtes », c'est-à-dire ceux où une certaine dégénérescence a amené l'introduction du point de vue profane et lui a fait une part plus ou moins large dans l'activité humaine, cela demeure encore vrai tout au moins pour toute action qui est en rapport avec l'initiation, et il en est notamment ainsi pour tout ce qui concerne la pratique du métier dans le cas des initiations artisanales[2]. On voit que cela est aussi loin que possible de l'idée que se font d'une voie « karmique » ceux qui pensent qu'une organisation initiatique, parce qu'elle présente un tel caractère, doit se mêler plus ou moins directement à une action extérieure et toute profane, comme le sont inévitablement en particulier, dans les conditions du monde moderne, les activités « sociales » de tout genre. La raison que ceux-là invoquent à l'appui de leur conception est généralement qu'une telle organisation a le devoir de

[1] Il est à remarquer que, dans une telle conception, l'existence d'initiations « bhaktiques » est complètement ignorée ou négligée.

[2] On pourrait dire que, dans ce cas, « karmique » est presque synonyme d'« opératif », en entendant naturellement ce dernier mot dans son véritable sens sur lequel nous avons eu souvent l'occasion d'insister.

contribuer au bien-être et à l'amélioration de l'humanité dans son ensemble ; l'intention peut être très louable en elle-même, mais la façon dont ils en envisagent la réalisation, même si on la débarrasse des illusions « progressistes » auxquelles elle est trop souvent associée, n'en est pas moins complètement erronée. Il n'est certes pas dit qu'une organisation initiatique ne puisse pas se proposer secondairement un but comme celui qu'ils ont en vue, « par surcroît » en quelque sorte, et à la condition de ne jamais le confondre avec ce qui constitue son but propre et essentiel ; mais alors, pour exercer une influence sur le milieu extérieur sans cesser d'être ce qu'elle doit être véritablement, il faudra qu'elle mette en œuvre des moyens tout autres que ceux qu'ils croient sans doute être les seuls possibles, et d'un ordre beaucoup plus « subtil », mais qui n'en sont d'ailleurs que plus efficaces. Prétendre le contraire, c'est, au fond, méconnaître totalement la valeur de ce que nous avons parfois appelé une « action de présence » ; et cette méconnaissance est, dans l'ordre initiatique, comparable à ce qu'est, dans l'ordre exotérique et religieux, celle, si répandue aussi à notre époque, du rôle des Ordres contemplatifs ; c'est en somme, dans les deux cas, une conséquence de la même mentalité spécifiquement moderne, pour laquelle tout ce qui n'apparaît pas au dehors et ne tombe pas sous les sens est comme s'il n'existait pas.

Pendant que nous sommes sur ce sujet, nous ajouterons encore qu'il y a aussi bien des méprises sur la nature des deux autres voies, et surtout de la voie « bhaktique », car, pour ce qui est de la voie « jnânique », il est tout de même trop difficile de confondre la Connaissance pure, ou même les sciences traditionnelles qui en dépendent et qui relèvent plus proprement du domaine des « petits mystères », avec les spéculations de la philosophie et de la science profanes. En raison de son caractère plus strictement transcendant, on peut beaucoup plus facilement ignorer entièrement cette voie que la dénaturer par de fausses conceptions ; et même les travestissements en « philosophie », de la part de certains orientalistes, qui ne laissent absolument rien subsister de l'essentiel et réduisent tout à l'ombre vaine des « abstractions », équivalent en fait à l'ignorance pure et simple et sont trop éloignés de la vérité pour pouvoir en imposer à quiconque a la moindre notion des choses initiatiques. En ce qui concerne *Bhakti*, le cas est assez différent, et ici les erreurs proviennent surtout d'une confusion du sens initiatique de ce terme avec son sens exotérique, qui d'ailleurs, aux yeux des Occidentaux, prend presque forcément un aspect spécifiquement religieux et plus ou moins « mystique » qu'il ne peut avoir dans les traditions orientales ; cela n'a assurément rien de commun avec l'initiation, et, s'il ne s'agissait réellement de rien d'autre, il est évident qu'il ne pourrait pas y avoir de *Bhakti-Yoga* ; mais ceci nous ramènerait en définitive à la question du mysticisme et de ses différences essentielles avec l'initiation, que nous avons déjà suffisamment traitée en d'autres occasions pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir une fois de plus.

René Guénon.

LES LIVRES

Giuseppe Palomba — *Introduzione all'Economica* (Pellerano Del Gandio, Napoli). Le contenu de cet ouvrage est la reproduction d'un cours professé à l'Université de Naples, mais qui, par l'esprit dans lequel il est conçu, diffère grandement et fort heureusement de ce que sont d'ordinaire les cours universitaires en général et les cours d'économie politique en particulier. On peut d'ailleurs s'en apercevoir dès la première page, car le livre porte en épigraphe cette citation de notre collaborateur F. Schuon : « Il n'y a donc, en définitive, que deux possibilités : civilisation intégrale, spirituelle, impliquant abus et superstitions, et civilisation fragmentaire, matérialiste, progressiste, impliquant certains avantages terrestres, mais excluant ce qui constitue la raison suffisante et la fin dernière de toute civilisation. L'histoire est là pour prouver qu'il n'y a pas d'autre choix. Le reste est rhétorique et chimère ». L'auteur s'est proposé tout d'abord de donner ou plutôt de restituer à l'« économie » un sens légitime, en montrant que les mots grecs dont ce terme est composé avaient à l'origine, outre la signification en quelque sorte matérielle qui est la seule qu'on leur attribue aujourd'hui, une tout autre signification, d'ordre proprement spirituel, se référant aux principes mêmes dont cette science devrait normalement être une application dans le domaine social ; cela est d'ailleurs vrai aussi du mot « politique » lui-même, en raison de ce qu'était la conception ancienne et traditionnelle de la « cité » (et ceci nous rappelle les considérations du même ordre exposées par A. K. Coomaraswamy dans *What is Civilization ?*). Il expose ce que doit être une véritable économie traditionnelle, en prenant pour exemple l'organisation corporative du moyen âge ; et, à ce propos, il insiste particulièrement sur deux caractéristiques qui doivent nécessairement se retrouver dans toute société de type traditionnel : « le sens religieux de la vie et de l'être, et le sens de la hiérarchie basé exclusivement sur des valeurs d'ordre spirituel ». Il explique ensuite dans quelles circonstances les conceptions économiques médiévales furent abandonnées, et par quelles phases successives passèrent, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, celles qui leur furent substituées : « mercantilisme » d'abord, « capitalisme » ensuite, avec une prédominance de plus en plus exclusive du point de vue « matérialiste » et « quantitatif » ; l'économie dite « bourgeoise » fournit, comme l'auteur ne manque pas de le signaler, d'abondantes illustrations de ce que nous avons exposé dans *Le Règne de la Quantité.* Il y a dans tout cela de nombreuses considérations du plus grand intérêt, qu'il nous est malheureusement impossible d'examiner ici en détail : ce sont d'ailleurs surtout les premiers chapitres qui sont les plus importants à notre point de vue, car la suite est forcément d'un caractère beaucoup plus technique et nous ne sommes pas compétent pour l'apprécier, mais nous pouvons du moins nous rendre compte que, à travers tous ces développements, les principes directeurs posés au début ne sont jamais perdus de vue. Nous félicitons vivement le professeur Palomba du courage dont il fait preuve en réagissant ainsi, en plein milieu universitaire, contre les idées modernes et officiellement admises, et nous ne pouvons que conseiller la lecture de son livre à tous ceux qui s'intéressent à ces

questions et qui connaissent la langue italienne car ils en tireront le plus grand profit.

LES REVUES

— *Les Cahiers du Symbolisme Chrétien* (n° de janvier-février 1950) publient un article de M. Lanza del Vasto sur les apparitions du Christ après la Résurrection ; il est assez singulier que lui aussi insiste à son tour sur les 153 poissons de la pêche miraculeuse, mais l'interprétation qu'il donne de ce nombre est plutôt vague, aussi bien d'ailleurs que ses considérations plus générales sur le symbolisme du poisson. D'autre part, il note que ces apparitions, d'après les Évangiles, sont au nombre de neuf, mais il omet de remarquer que 153 est égal à 9 × 17 ; or, dans un autre article sur le symbolisme des apparitions mariales de Pontmain, qui dans son ensemble nous paraît quelque peu « forcé », M. Raoul Auclair attribue précisément une importance toute particulière au nombre 17 ; quand on connaît les idées « cycliques » très spéciales de l'auteur, on ne peut pas douter qu'il y ait là plus qu'une simple coïncidence. — Une étude intitulée *Structure de la matière et symbolisme traditionnel*, par M. François Tanazacq, contient des considérations curieuses, notamment sur le parti qu'on peut tirer des nombres pour la classification des « corps simples » de la chimie (auxquels, notons-le en passant, il est fâcheusement équivoque de donner le nom d'« éléments », qui s'applique traditionnellement à tout autre chose) ; mais certaines conceptions de la science moderne y sont peut-être prises un peu trop au sérieux, et, si l'on veut pousser trop loin les rapprochements avec la « vision pythagoricienne du monde », on risque de se faire bien des illusions, car l'abîme qui existe entre la science traditionnelle et la science profane ne se comble pas si facilement. — M. Marcel Lallemand, dans un article sur *Spiritualité et phénoménologie supranormale*, insiste fort justement sur l'insignifiance des « phénomènes » en eux-mêmes au point de vue spirituel, sur les dangers qu'ils présentent à cet égard, ainsi que sur « les causes multiples et essentiellement différentes qui peuvent produire le supranormal » ; il y a là des vues qui s'accordent entièrement avec ce que nous avons exposé nous-même sur la distinction du psychique et du spirituel et sur le « rejet des pouvoirs ». Nous devons seulement faire une réserve quant à ce qui est dit de « la collaboration qui semble s'amorcer aujourd'hui entre des représentants des grandes traditions de l'humanité » ; en effet, les exemples qui en sont donnés ne sont pas faits pour nous inspirer une grande confiance, tant à cause de l'orthodoxie douteuse de quelques-uns de ces « représentants » du côté oriental que des intentions plus ou moins suspectes de certains autres du côté occidental ; il y a malheureusement, dans les tentatives de ce genre, bien des « dessous » dont il convient de se méfier.

— Dans les *Cahiers d'Études Cathares* (n° d'octobre-décembre 1949), une étude archéologique sur *Les stèles manichéennes et cathares du Lauragais*, par M. Raymond Dorbes, apporte quelques renseignements intéressants sur les « croix cathares » qui existent encore en assez grand nombre dans cette région et qui

paraissent avoir été érigées primitivement dans des cimetières ; il est à remarquer qu'on y retrouve constamment, avec des variantes diverses, le symbole universel de la croix inscrite dans le cercle. — Dans un article intitulé *Les deux tentations chez les Cathares du XIII^e^ siècle*, M. René Nelli expose la distinction, vraisemblablement inspirée dans une certaine mesure de saint Paul, que ceux-ci faisaient entre la tentation « charnelle », qui, « correspondant à notre servitude physique, est naturelle et inévitable », et la tentation « diabolique », qui « procède du cœur, comme l'erreur, les pensées iniques, la haine et autres choses semblables ». — Vient ensuite un long travail de M. Déodat Roché sur *Les Cathares et l'amour spirituel*, dont le titre n'indique d'ailleurs pas entièrement le contenu, car il y est question aussi de diverses autres choses, comme le problème du mal, la formation de l'homme terrestre et la séduction luciférienne (qui est ici l'équivalent de la « chute » biblique, mais avec une curieuse distinction entre le rôle de Lucifer et celui de Satan). C'est une étude consciencieusement faite au point de vue historique, et intéressante notamment par les nombreux textes manichéens et cathares qui y sont reproduits ; il est seulement à regretter que l'auteur y ait encore mêlé parfois quelques-unes des interprétations « néo-spiritualistes » qui lui sont habituelles, en faisant appel aux « données de la science spirituelle moderne constituée par Rudolf Steiner ».

— Dans *Atlantis* (n^o^ de janvier-février 1950), M. Paul Le C-R parle de *Celtisme et Druidisme* ; il a rassemblé patiemment les quelques données qu'il a trouvées éparses dans des ouvrages divers, mais il y a naturellement mêlé aussi un bon nombre de fantaisies, sur lesquelles nous n'insisterons pas autrement, car elles ne diffèrent guère de celles qui lui sont coutumières ; nous pensons en donner une idée suffisante en disant qu'il trouve « remarquable que, dans Cro-Magnon, il y ait le Grand Chi-Ro »… Lui aussi cède à l'obsession des 153 poissons, mais il en donne du moins une interprétation inédite : il a découvert que « ce nombre correspond à celui d'Aor Ag-Ni »… en faisant R = 100 ! D'autre part, il revient sur la prétendue « origine gauloise de Jésus », qu'il avait déjà soutenue dans son livre *Hellénisme et Christianisme*, et quelques-uns de ses arguments sont plutôt amusants ; il paraît que le nom de Nazareth devrait s'écrire *Nagareth*, « où nous retrouverions Aor, Ag, Ni Theos » ; évidemment, avec de semblables procédés, on peut toujours trouver tout ce qu'on veut. Il reproche à une revue consacrée à l'étude des doctrines celtiques de « s'appuyer sur l'ouvrage de F. Schuon », et il prétend que « l'auteur déclare que la vérité ne se trouve que dans les *Védas* et le *Coran*, ce qui n'a rien de spécifiquement celtique » ; or il est parfaitement certain que notre collaborateur n'a jamais rien « déclaré » de tel, pour la bonne raison que, comme nous-même, et ainsi que le titre de son livre l'indique d'ailleurs expressément, il reconnaît l'unité fondamentale de toutes les traditions, ce qui implique nécessairement que la vérité se trouve dans tous les Livres sacrés sans exception. Ajoutons encore une petite rectification historique ; ce n'est pas Sédir qui a retourné le mot « désir », mais bien L.-Cl. de Saint-Martin lui-même, qui a fait de ce retournement le nom d'un des personnages de son *Crocodile* ; pour quelqu'un qui aime tant à se recommander de Saint-Martin, il est vraiment fâcheux de ne pas mieux connaître ses ouvrages !

Le n° de mars-avril porte pour titre général *Magnétisme et Hyperborée* ; ce rapprochement peut paraître assez bizarre, et, en fait, il y a un peu de tout là-dedans, comme le montre cette sorte de sommaire qui figure en tête : « le magnétisme, l'aimant, la boussole, l'Hyperborée, les glaciations, le magnétisme humain, les guérisseurs, les sources guérissantes, les sources miraculeuses » ; dans les considérations auxquelles tout cela donne lieu, la science moderne ordinaire et « la métapsychique » tiennent une assez large place. Il faut du moins savoir gré à M. Paul Le C-R de ne plus confondre l'Hyperborée avec l'Atlantide comme il le faisait autrefois, et d'en arriver même à envisager l'origine nordique des traditions ; mais alors l'Atlantide va-t-elle passer maintenant, comme elle le devrait logiquement, au second plan de ses préoccupations ? À part cela, il n'y aurait rien de bien particulier à signaler s'il n'y avait aussi, hélas ! des choses d'un autre genre sur lesquelles nous nous voyons obligé de nous arrêter un peu plus longuement : d'abord, M. Paul Le C-R raconte qu'il s'est reporté, comme nous l'y avions engagé, à notre article des *Cahiers du Sud* sur l'ésotérisme islamique, et, après quelques assertions plus que contestables, il écrit ceci : « Que l'on juge de mon étonnement en apprenant que le soufisme, qui serait le plus haut degré initiatique, s'appuie sur l'astrologie des cycles et non l'astrologie profane, sur la science des lettres et des nombres, sur l'alchimie, qui n'est pas celle des brûleurs de charbon », sciences qui sont, ajoute-t-il, « les trois voies d'accès aux petits mystères ». Notre étonnement n'est pas moins grand que le sien, car nous n'avons pas dit un seul mot de ce qu'il nous attribue : le « soufisme » n'est pas un degré initiatique, mais tout simplement une dénomination conventionnelle (que du reste nous n'employons jamais) de l'ésotérisme islamique ; et celui-ci ne « s'appuie » nullement sur les sciences traditionnelles en question, qui s'y incorporent seulement en tant qu'applications de la doctrine métaphysique à l'ordre cosmologique. Nous ajouterons que les « écoles coraniques » n'ont absolument rien à voir avec l'ésotérisme et l'initiation ; quand on est assez ignorant de ce dont il s'agit pour confondre une *tarîqah* avec un *Kuttâb*, on ferait beaucoup mieux de s'abstenir de parler ! Après cela, et sans doute pour suivre l'exemple de certain individu dont nos lecteurs doivent avoir gardé le souvenir, M. Paul Le C-R a éprouvé le besoin de reprendre à sa façon l'histoire des « Polaires » et de la préface d'*Asia Mysteriosa* ; il nous faut donc répéter encore une fois que nous n'avons pas été « dupe » et que nous ne nous sommes aucunement « fourvoyé », puisque, comme nous l'avons déjà expliqué, notre but, en agissant comme nous l'avons fait en cette circonstance, était uniquement de gagner le temps nécessaire pour procéder à des vérifications qui nous intéressaient pour diverses raisons qui assurément ne regardent pas nos contradicteurs. Où nous sommes tout à fait d'accord avec M. Paul Le C-R, c'est quand il déplore que « le monde soit actuellement rempli de ces faux prophètes que l'Amérique fait généralement éclore » ; mais ce qui est franchement amusant, c'est que, deux pages plus loin, il comble d'éloges un représentant d'une organisation américaine de cette catégorie, se montrant même tout disposé à admettre sa prétention de « posséder toute la science ésotérique de l'Orient et de l'Occident », et cela parce que ce personnage nous a pris à parti, paraît-il, dans un récent livre sur la réincarnation ; et, par surcroît, il profite de cette occasion pour citer Vivêkânanda

et Gandhi comme des autorités en fait de tradition hindoue, ce qui est encore une assez belle méprise. Par contre, il maltraite l'auteur d'un autre livre parce que celui-ci nous cite favorablement et « s'appuie sur *nos* doctrines hindoues » (ceci est un véritable non-sens, car les doctrines traditionnelles, hindoues ou autres, ne sont assurément la propriété de personne, et d'ailleurs, pour notre part, nous n'avons jamais revendiqué même celle de quelque idée que ce soit), doctrines dans lesquelles, à son avis, « il n'existe aucune lueur spirituelle » ; manifestement, l'attitude des auteurs à notre égard sert de « critérium » à M. Paul Le C-R pour les appréciations qu'il porte sur leurs ouvrages, et, non moins manifestement, il faut se livrer à des déclamations sentimentales pour faire preuve à ses yeux de « spiritualité » !

Études Traditionnelles — N° 285, p. 193-201, juillet-août 1950

MÉTAPHYSIQUE ET DIALECTIQUE

Nous avons eu dernièrement connaissance d'un article qui nous a paru mériter de retenir quelque peu notre attention, parce que certaines méprises y apparaissent d'autant plus nettement que l'incompréhension y est poussée plus loin[1]. Certes, il est permis de sourire en lisant que ceux qui ont « quelque expérience de la connaissance métaphysique » (parmi lesquels l'auteur se range manifestement, tandis qu'il nous la dénie avec une remarquable audace, comme s'il lui était possible de savoir ce qu'il en est !) ne trouveront dans notre œuvre que des « distinctions conceptuelles singulièrement précises », mais « d'ordre purement dialectique », et « des représentations qui peuvent être préliminairement utiles, mais qui, au point de vue pratique et méthodologique, ne font pas avancer d'un pas au delà du monde des mots vers l'Universel ». Cependant, nos contemporains sont tellement habitués à s'arrêter aux apparences extérieures qu'il est bien à craindre que beaucoup d'entre eux ne commettent de semblables erreurs : quand on voit qu'ils les commettent effectivement même en ce qui concerne des autorités traditionnelles telles que Shankarâchârya par exemple, il n'y aurait assurément pas lieu de s'étonner que, à plus forte raison, ils fassent de même à notre égard, prenant ainsi l'« écorce » pour le « noyau ». Quoi qu'il en soit, nous voudrions bien savoir comment l'expression d'une vérité de quelque ordre que ce soit pourrait être faite autrement que par des mots (sauf dans le cas de figurations purement symboliques qui ne sont pas en cause ici) et sous la forme « dialectique », c'est-à-dire en somme discursive, qu'imposent les nécessités mêmes de tout langage humain, et aussi comment un exposé verbal quelconque, écrit ou même oral, pourrait, en vue de ce dont il s'agit, être plus que « préliminairement utile » ; il nous semble pourtant avoir suffisamment insisté sur le caractère essentiellement préparatoire de toute connaissance théorique, qui est évidemment la seule qui puisse être atteinte par l'étude d'un tel exposé, ce qui ne veut d'ailleurs aucunement dire que, à ce titre et dans ces limites, elle ne soit pas rigoureusement indispensable à tous ceux qui voudront ensuite aller plus loin. Ajoutons tout de suite, pour écarter toute équivoque, que, contrairement à ce qui est dit à propos d'un passage de nos *Aperçus sur l'Initiation*, nous n'avons jamais entendu exprimer nulle part quoi que ce soit de « notre expérience intérieure », qui ne regarde et ne peut intéresser personne, ni du reste de l'« expérience intérieure » de quiconque, celle-ci étant toujours strictement incommunicable par sa nature même.

[1] Massimo Scaligero, *Esoterismo moderno : L'opera e il pensiero di René Guénon*, dans le premier n° de la nouvelle revue italienne *Imperium* (mai 1950). — L'expression d'« ésotérisme moderne » elle-même est déjà assez significative, d'abord parce qu'elle constitue une contradiction dans les termes mêmes, et ensuite parce qu'il n'y a trop évidemment rien de « moderne » dans notre œuvre, qui est au contraire, sous tous les rapports, exactement à l'opposé de l'esprit moderne.

L'auteur ne semble guère comprendre, au fond, quel sens a pour nous le terme même de « métaphysique », et encore moins comment nous entendons l'« intellectualité pure », à laquelle il paraît même vouloir dénier tout caractère de « transcendance », ce qui implique la confusion vulgaire de l'intellect avec la raison et n'est pas sans rapport avec l'erreur commise en ce qui concerne le rôle de la « dialectique » dans nos écrits (et nous pourrions aussi bien dire dans tout écrit se rapportant au même domaine). On ne s'en aperçoit que trop quand il affirme que le « sens ultime de notre œuvre », dont il parle avec une assurance que son incompréhension ne justifie guère, réside dans « une transparence mentale non reconnue comme telle, et avec des limites encore "humaines", qu'on voit fonctionner lorsque nous prenons cette transparence pour l'initiation effective ». En présence de pareilles assertions, il nous faut redire une fois de plus, aussi nettement que possible, qu'il n'y a absolument aucune différence entre la connaissance intellectuelle pure et transcendante (qui comme telle n'a, au contraire de la connaissance rationnelle, rien de « mental » ni d'« humain ») ou la connaissance métaphysique effective (et non pas simplement théorique) et la réalisation initiatique, non plus d'ailleurs qu'entre l'intellectualité pure et la véritable spiritualité.

On s'explique dès lors pourquoi l'auteur a cru devoir parler, et même avec insistance, de notre « pensée », c'est-à-dire de quelque chose qui en toute rigueur devrait être tenu pour inexistant, ou du moins ne compter pour rien quand il s'agit de notre œuvre, puisque ce n'est pas du tout cela que nous avons mis dans celle-ci, qui est exclusivement un exposé de données traditionnelles dans lequel l'expression seule est de nous ; au surplus, ces données elles-mêmes ne sont aucunement le produit d'une « pensée » quelconque, en raison même de leur caractère traditionnel, qui implique essentiellement une origine supra-individuelle et « non-humaine ». Où son erreur à cet égard apparaît peut-être le plus clairement, c'est quand il prétend que nous avons « rejoint mentalement » l'idée de l'Infini, ce qui est du reste une impossibilité ; à vrai dire, nous ne l'avons même « rejointe » ni mentalement ni d'aucune autre façon, car cette idée (et encore ce mot ne peut-il être employé en pareil cas qu'à la condition de le débarrasser de l'acception uniquement « psychologique » que lui ont donnée les modernes) ne peut réellement être saisie que d'une façon directe par une intuition immédiate qui appartient, redisons-le encore, au domaine de l'intellectualité pure ; tout le reste n'est que moyens destinés à préparer à cette intuition ceux qui en sont capables, et il doit être bien entendu que, tant qu'ils n'en seront qu'à « penser » à travers ces moyens, ils n'auront encore obtenu aucun résultat effectif, pas plus que celui qui raisonne ou réfléchit sur ce qu'on est convenu d'appeler communément les « preuves de l'existence de Dieu » n'est parvenu à une connaissance effective de la Divinité. Ce qu'il faut bien qu'on sache, c'est que les « concepts » en eux-mêmes et surtout les « abstractions » ne nous intéressent pas le moins du monde (et, quand ici nous disons « nous », il va de soi que cela s'applique aussi bien à tous ceux qui, comme nous-même, entendent se placer à un point de vue strictement et intégralement traditionnel), et que nous abandonnons bien volontiers toutes ces élaborations mentales aux philosophes et

autres « penseurs »[1]. Seulement, quand on se trouve obligé d'exposer des choses qui sont en réalité d'un tout autre ordre, et surtout dans une langue occidentale, nous ne voyons vraiment pas comment on pourrait se dispenser d'employer des mots dont la plupart, dans leur usage courant, n'expriment en fait que de simples concepts, puisqu'on n'en a pas d'autres à sa disposition[2] ; si certains sont incapables de comprendre la transposition qu'il faut effectuer en pareil cas pour pénétrer le « sens ultime », nous n'y pouvons malheureusement rien. Quant à vouloir découvrir dans notre œuvre des marques de la « limite de notre propre connaissance », cela ne vaut même pas que nous nous y arrêtions, car, outre que ce n'est pas de « nous » qu'il s'agit, notre exposé étant rigoureusement impersonnel par là même qu'il se réfère entièrement à des vérités d'ordre traditionnel (et, si nous n'avons pas toujours réussi à rendre ce caractère parfaitement évident, cela ne saurait être imputé qu'aux difficultés de l'expression[3]), cela nous rappelle un peu trop le cas de ceux qui s'imaginent qu'on ne connaît pas ou qu'on ne comprend pas tout ce dont on s'est abstenu volontairement de parler !

Pour ce qui est de la « dialectique ésotériste », cette expression ne peut avoir un sens acceptable que si l'on entend par là une dialectique mise au service de l'ésotérisme, comme moyen extérieur employé pour en communiquer ce qui est susceptible d'être exprimé verbalement, et toujours sous la réserve qu'une telle expression est forcément inadéquate, et surtout dans l'ordre métaphysique pur, par là même qu'elle est formulée en termes « humains ». La dialectique n'est en somme rien d'autre que la mise en œuvre ou l'application pratique de la logique[4] ; or il va de soi que, dès lors qu'on veut dire quelque chose, on ne peut pas faire autrement que de se conformer aux lois de la logique, ce qui ne veut certes pas dire qu'on croit que, en elles-mêmes, les vérités qu'on exprime sont sous la dépendance de ces lois, pas plus que le fait qu'un dessinateur est obligé de tracer l'image d'un objet à trois dimensions sur une surface qui n'en a que deux ne prouve qu'il ignore l'existence de la troisième. La logique domine réellement tout ce qui n'est que du ressort de la raison, et, comme son nom même l'indique, c'est là son domaine propre ; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre supra-individuel, donc supra-rationnel, échappe évidemment par là même à ce domaine, et le supérieur ne saurait être soumis à l'inférieur ; à l'égard des vérités de cet ordre, la logique ne peut donc

[1] Pour nous, le type même du « penseur » au sens propre de ce mot est Descartes ; celui qui n'est rien de plus ne peut en effet aboutir qu'au « rationalisme », puisqu'il est incapable de dépasser l'exercice des facultés purement individuelles et humaines, et que, par conséquent, il ignore nécessairement tout ce que celles-ci ne permettent pas d'atteindre, ce qui revient à dire qu'il ne peut être qu'« agnostique » à l'égard de tout ce qui appartient au domaine métaphysique et transcendant.

[2] Il faut seulement faire exception pour les mots qui ont appartenu tout d'abord à une terminologie traditionnelle, et auxquels il suffit naturellement de restituer leur sens premier.

[3] Disons à ce propos que nous avons toujours regretté que les habitudes de l'époque actuelle ne nous aient pas permis de faire paraître nos ouvrages sous le couvert du plus strict anonymat, ce qui eût tout au moins évité à certains d'écrire beaucoup de sottises, et à nous-même d'avoir trop souvent la peine de les relever et de les rectifier.

[4] Il est bien entendu que nous prenons le mot « dialectique » dans son sens originel, celui qu'il avait par exemple pour Platon et pour Aristote, sans avoir aucunement à nous préoccuper des acceptions spéciales qu'on lui donne souvent actuellement, et qui sont toutes dérivées plus ou moins directement de la philosophie de Hegel.

intervenir que d'une façon toute accidentelle, et en tant que leur expression en mode discursif, ou « dialectique » si l'on veut, constitue une sorte de « descente » au niveau individuel, faute de laquelle ces vérités demeureraient totalement incommunicables[1].

Par une singulière inconséquence, l'auteur, en même temps qu'il nous reproche, d'ailleurs par incompréhension pure et simple, de nous arrêter au « mental » sans nous en rendre compte, paraît être particulièrement gêné par le fait que nous avons parlé de « renonciation au mental ». Ce qu'il dit à ce sujet est fort confus, mais, au fond, il semble bien qu'il se refuse à envisager que les limites de l'individualité puissent être dépassées, et que, en fait de réalisation, tout se borne pour lui à une sorte d'« exaltation » de celle-ci, si l'on peut s'exprimer ainsi, puisqu'il prétend que « l'individu, en lui-même, tend à retrouver la source première », ce qui est précisément une impossibilité pour l'individu comme tel, car il ne peut évidemment se dépasser lui-même par ses propres moyens, et, si cette « source première » était d'ordre individuel, elle serait encore quelque chose de bien relatif. Si l'être qui est un individu humain dans un certain état de manifestation n'était véritablement que cela, il n'y aurait pour lui aucun moyen de sortir des conditions de cet état, et, tant qu'il n'en est pas sorti effectivement, c'est-à-dire tant qu'il n'est encore qu'un individu selon les apparences (et il ne faut pas oublier que, pour sa conscience actuelle, ces apparences se confondent alors avec la réalité même, puisqu'elles sont tout ce qu'il peut en atteindre), tout ce qui est nécessaire pour lui permettre de les dépasser ne peut se présenter à lui que comme « extérieur[2] » ; il n'est pas encore arrivé au stade où une distinction comme celle de l'« intérieur » et de l'« extérieur » cesse d'être valable. Toute conception qui tend à nier ces vérités incontestables ne peut être rien d'autre qu'une manifestation de l'individualisme moderne, quelles que soient les illusions que ceux qui l'admettent peuvent se faire à cet égard[3] ; et, dans le cas dont nous nous occupons présentement, les conclusions auxquelles on en arrive finalement, et qui équivalent en fait à une négation de la tradition et de l'initiation, sous le prétexte de rejeter tout recours à des moyens « extérieurs » de réalisation, ne montrent que trop complètement qu'il en est bien ainsi.

[1] Nous n'insisterons pas sur le reproche qui nous est adressé de parler « comme si la transcendance et la réalité soi-disant extérieure étaient séparées l'une de l'autre » ; si l'auteur connaissait notamment ce que nous avons dit de la « réalisation descendante », ou s'il l'avait compris, il aurait sûrement pu s'en dispenser ; cela n'empêche d'ailleurs pas que cette séparation existe bien réellement « dans son ordre », qui est celui de l'existence contingente, et qu'elle ne cesse entièrement que pour celui qui est passé au-delà de cette existence et qui est définitivement affranchi de ses conditions limitatives ; quoi qu'il puisse en penser, il faut toujours savoir situer chaque chose à sa place et à son degré de réalité, et ce ne sont certes pas là des distinctions « d'ordre purement dialectique » !

[2] Nous croyons à peine utile de rappeler ici que l'initiation prend naturellement l'être tel qu'il est dans son état actuel pour lui donner les moyens de le dépasser ; c'est pourquoi ces moyens apparaissent tout d'abord comme « extérieurs ».

[3] Il y a actuellement bien des gens qui se croient sincèrement « antimodernes » et qui pourtant n'en sont pas moins profondément affectés par l'influence de l'esprit moderne ; ce n'est d'ailleurs là qu'un des innombrables exemples de la confusion qui règne partout à notre époque.

Ce sont ces conclusions qu'il nous reste encore à examiner maintenant, et ici il est tout au moins un passage qu'il nous faut citer intégralement : « Dans la constitution intérieure de l'homme moderne, il existe une fracture qui lui fait apparaître la tradition comme un *corpus* doctrinal et rituel extérieur, et non comme un courant de vie supra-humaine dans laquelle il lui soit donné de se plonger pour revivre ; dans l'homme moderne vit l'erreur qui sépare le transcendant du monde des sens, de sorte qu'il perçoit celui-ci comme privé du Divin ; par suite, la réunion, la réintégration ne peut advenir au moyen d'une forme d'initiation qui précède l'époque dans laquelle une telle erreur est devenue un fait accompli ». Nous sommes tout à fait d'avis, nous aussi, que c'est là en effet une erreur des plus graves, et aussi que cette erreur, qui constitue proprement le point de vue profane, est tellement caractéristique de l'esprit moderne lui-même qu'elle en est véritablement inséparable, si bien que, pour ceux qui sont dominés par cet esprit, il n'y a aucun espoir de s'en délivrer ; il est évident que l'erreur dont il s'agit est, au point de vue initiatique, une « disqualification » insurmontable, et c'est pourquoi l'« homme moderne » est réellement inapte à recevoir une initiation, ou tout au moins à parvenir à l'initiation effective ; mais nous devons ajouter qu'il y a pourtant des exceptions, et cela parce que, malgré tout, il existe encore actuellement, même en Occident, des hommes qui, par leur « constitution intérieure » ne sont pas des « hommes modernes », qui sont capables de comprendre ce qu'est essentiellement la tradition, et qui n'acceptent pas de considérer l'erreur profane comme un « fait accompli » ; et c'est à ceux-là que nous avons toujours entendu nous adresser exclusivement. Mais ce n'est pas tout, et l'auteur tombe ensuite dans une curieuse contradiction, car il paraît vouloir présenter comme un « progrès » ce qu'il avait d'abord reconnu être une erreur ; citons de nouveau ses propres paroles : « Hypnotiser les hommes avec le mirage de la tradition et de l'organisation "orthodoxe" pour transmettre l'initiation, signifie paralyser cette possibilité de libération et de conquête de la liberté qui, pour l'homme actuel, réside proprement dans le fait qu'il a atteint l'ultime échelon de la connaissance, qu'il est devenu conscient jusqu'au point où les Dieux, les oracles, les mythes, les transmissions initiatiques n'agissent plus ». Voilà assurément une étrange méconnaissance de la situation réelle : jamais l'homme n'a été plus loin qu'actuellement de l'« ultime échelon de la connaissance », à moins qu'on ne veuille l'entendre dans le sens descendant, et, s'il est en effet arrivé à un point où toutes les choses qui viennent d'être énumérées n'agissent plus sur lui, ce n'est pas parce qu'il est monté trop haut, mais au contraire parce qu'il est tombé trop bas, comme le montre du reste le fait que, par contre, leurs multiples contrefaçons plus ou moins grossières agissent fort bien pour achever de le déséquilibrer. On parle beaucoup d'« autonomie », de « conquête de la liberté » et ainsi de suite, en l'entendant toujours dans un sens purement individualiste, mais on oublie ou plutôt on ignore que la véritable libération n'est possible que par l'affranchissement des limites inhérentes à la condition individuelle ; on ne veut plus entendre parler de transmission initiatique régulière ni d'organisations traditionnelles orthodoxes, mais que penserait-on du cas, tout à fait comparable à celui-là, d'un homme qui, étant sur le point de se noyer, refuserait l'aide que veut lui apporter un sauveteur

parce que celui-ci est « extérieur » à lui ? Qu'on le veuille ou non, la vérité, qui n'a rien à voir avec une « dialectique » quelconque, est que, en dehors du rattachement à une organisation traditionnelle, il n'y a pas d'initiation, et que, sans initiation préalable, aucune réalisation métaphysique n'est possible ; ce ne sont pas là des « mirages » ou des illusions « idéales », ni de vaines spéculations de la « pensée », mais des réalités tout à fait positives. Sans doute, notre contradicteur dira encore que tout ce que nous écrivons ne sort pas du « monde des mots » ; cela est d'ailleurs trop évident, par la force même des choses, et l'on peut en dire tout autant de ce qu'il écrit lui-même, mais il y a tout de même une différence essentielle : c'est que, si persuadé qu'il puisse être lui-même du contraire, ses mots, pour qui en comprend le « sens ultime », ne traduisent rien d'autre que l'attitude mentale d'un profane ; et nous le prions de croire que ce n'est nullement là une injure de notre part, mais bien l'expression « technique » d'un état de fait pur et simple.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 285, p. 234-238, juillet-août 1950

LA LETTRE G ET LE SWASTIKA

Dans *La Grande Triade*, à propos du symbolisme polaire et du mot chinois *i* désignant l'unité (l'Étoile polaire est appelée *Tai-i*, c'est-à-dire la « Grande Unité »), nous avons été amené à donner quelques indications sur le symbolisme maçonnique de la lettre G, dont la position normale est également « polaire », et à faire un rapprochement avec la lettre I qui représentait « le premier nom de Dieu » pour les *Fedeli d'Amore*[1]. Ce rapprochement se justifiait par le fait que la lettre G, qui par elle-même ne pourrait pas être considérée comme un véritable symbole en tant qu'elle appartient aux langues modernes qui n'ont rien de sacré ni de traditionnel, mais qui *stands for God* suivant les rituels anglais et est en effet l'initiale du mot *God* lui-même, a été, dans certains cas tout au moins, regardée comme se substituant au *iod* hébraïque, symbole du Principe ou de l'Unité, en vertu d'une assimilation phonétique entre *God* et *iod*[2]. Ces quelques remarques se sont trouvées être le point de départ de recherches qui ont donné lieu à de nouvelles constatations fort intéressantes[3] ; c'est pourquoi nous croyons utile de revenir sur ce sujet pour compléter ce que nous en avons déjà dit.

Tout d'abord, il y a lieu de noter que, dans un ancien catéchisme du grade de Compagnon[4], à la question : *What does that G denote ?* il est répondu expressément : *Geometry or the Fifth Science* (c'est-à-dire la science qui occupe le cinquième rang dans l'énumération traditionnelle des « sept arts libéraux », dont nous avons signalé en d'autres occasions la transposition ésotérique dans les initiations du moyen âge) ; cette interprétation ne contredit d'ailleurs aucunement l'affirmation que cette même lettre *stands for God*, Dieu étant spécialement désigné dans ce grade comme le « Grand Géomètre de l'Univers » ; et, d'autre part, ce qui lui donne toute son importance, c'est que, dans les plus anciens manuscrits connus de la Maçonnerie opérative, la « Géométrie » est constamment identifiée à la Maçonnerie elle-même ; il y a donc là quelque chose qui ne peut pas être considéré comme négligeable. Il apparaît en outre, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, que la lettre G, en tant qu'initiale de *Geometry*, a pris la place de son équivalent grec Γ, ce que justifie suffisamment l'origine même du mot « Géométrie » (et, ici du moins, ce n'est plus à une langue moderne que nous avons affaire) ; en outre,

[1] *La Grande Triade*, p. 167-171.

[2] L'auteur d'un récent ouvrage sur le symbolisme maçonnique a cru devoir nous adresser à ce sujet une critique, formulée même en termes assez peu courtois, comme si nous étions responsable de cette assimilation phonétique ; nous ne le sommes pourtant pas plus que du fait que les Maçons anglais ont aussi identifié autrefois les trois lettres du même mot *God* aux initiales des trois mots hébraïques *Gamel*, *Oz*, *Dabar* (Beauté, Force, Sagesse) ; qu'on pense ce qu'on voudra de la valeur de tels rapprochements (et il y en a encore d'autres), on est bien obligé, en tout cas, d'en tenir compte au moins historiquement.

[3] Marius Lepage, *La lettre G*, dans le *Symbolisme*, n° de novembre 1948 ; article dans le *Speculative Mason*, n° de juillet 1949, écrit à l'occasion du précédent et d'où est tirée la plus grande partie des informations que nous utilisons ici.

[4] Prichard, *Masonry Dissected* (1730).

cette lettre Γ présente en elle-même un certain intérêt, au point de vue du symbolisme maçonnique, en raison de sa forme qui est celle d'une équerre[1], ce qui n'est évidemment pas le cas de la lettre latine G[2]. Maintenant, avant d'aller plus loin, on pourrait se demander si ceci n'est pas en opposition avec l'explication par la substitution au *iod* hébraïque, ou du moins, puisque celle-ci a bien existé aussi, s'il n'y aurait pas lieu de penser, dans ces conditions, qu'elle n'aurait été introduite qu'après coup et plus ou moins tardivement ; en fait, comme elle paraît bien avoir appartenu en propre au grade de Maître, il doit en être ainsi pour ceux qui suivent l'opinion la plus courante sur l'origine de celui-ci. Par contre, pour ceux qui, comme nous, se refusent, pour plus d'une raison, à considérer ce grade comme le produit d'une élaboration « spéculative » du XVIII^e^ siècle, et qui y voient une sorte de « condensation » du contenu de certains grades supérieurs de la Maçonnerie opérative, comblant dans la mesure du possible une lacune due à l'ignorance où étaient à l'égard de ceux-ci les fondateurs de la Grande Loge d'Angleterre, la chose apparaît sous un aspect bien différent : il s'agit alors d'une superposition de deux sens différents, mais qui ne s'excluent nullement, ce qui n'a assurément rien d'exceptionnel dans le symbolisme ; de plus, ce que personne ne semble avoir remarqué jusqu'ici, c'est que les deux interprétations, par le grec et l'hébreu respectivement, s'accordent parfaitement avec le caractère propre des deux grades correspondants, « pythagoricien » pour le second et « salomonien » pour le troisième, et peut-être est-ce là surtout, au fond, ce qui permet de comprendre ce qu'il en est réellement.

Cela dit, nous pouvons revenir à l'interprétation « géométrique » du grade de Compagnon, dont ce que nous avons dit n'est pas encore la partie la plus intéressante quant au symbolisme de la Maçonnerie opérative. Dans le même catéchisme que nous avons cité plus haut, on trouve aussi cette sorte d'énigme : *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due art and proportion*[3]. Ici, *science five* désigne évidemment la « cinquième science », c'est-à-dire la Géométrie ; quant à la signification de *letters four*, on pourrait, à première vue et par symétrie, être tenté de supposer qu'il y a là une faute et qu'il faut lire *letter* au

[1] Rappelons que l'équerre à branches inégales, qui est plus précisément la forme de cette lettre, représente les deux côtés de l'angle droit du triangle rectangle 3-4-5, qui a, comme nous l'avons expliqué ailleurs, une importance toute particulière dans la Maçonnerie opérative (voir *Parole perdue et mots substitués*, dans le n^o^ de décembre 1948).

[2] Toutes les considérations que certains ont voulu tirer de la forme de la lettre G (ressemblance avec la forme d'un nœud, avec celle du symbole alchimique du sel, etc.) ont manifestement un caractère tout à fait artificiel et même plutôt fantaisiste ; elles n'ont pas le moindre rapport avec les significations reconnues de cette lettre, et elles ne reposent d'ailleurs sur aucune donnée authentique.

[3] Nous ne devons pas oublier de mentionner incidemment que, en réponse à la question *Who doth that G denote ?* (*who* et non plus *what* comme précédemment quand il était question de la Géométrie), ce catéchisme contient encore la phrase suivante : *The Grand Architect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the top of the Pinnacle of the Holy Temple* ; on remarquera que le « Grand Architecte de l'Univers » est ici identifié au Christ (donc au *Logos*), mis lui-même en rapport avec le symbolisme de la « pierre angulaire » entendu suivant le sens que nous avons expliqué dans une autre étude (voir n^os^ d'avril et mai 1940) ; le « pinacle du Temple » (et l'on notera la curieuse ressemblance de ce mot « pinacle » avec l'hébreu *pinnah* qui signifie « angle ») est naturellement le sommet ou le point le plus élevé, et, comme tel, il équivaut à ce qu'est la « clef de voûte » (*Keystone*) dans l'*Arch Masonry*.

singulier, de sorte qu'il s'agirait de la « quatrième lettre », c'est-à-dire, dans l'alphabet grec, de la lettre Δ, qui est en effet intéressante symboliquement par sa forme triangulaire ; mais, comme cette explication aurait le grand défaut de ne présenter aucun rapport intelligible avec la lettre G, il est beaucoup plus vraisemblable qu'il est réellement question de « quatre lettres », et que l'expression d'ailleurs anormale *science five*, au lieu de *fifth science*, a été mise là intentionnellement pour rendre l'énoncé encore plus énigmatique. Maintenant, le point qui peut paraître le plus obscur est celui-ci : pourquoi est-il parlé de quatre lettres, ou, si c'est bien toujours de l'initiale du mot *Geometry* qu'il s'agit, pourquoi doit-elle être quadruplée *to stand aright in due art and proportion* ? La réponse, qui doit être en rapport avec la position « centrale » ou « polaire » de la lettre G, ne peut être donnée qu'au moyen du symbolisme opératif, et c'est d'ailleurs ici qu'apparaît la nécessité de prendre cette lettre, comme nous l'indiquions plus haut, sous sa forme grecque Γ. En effet, l'assemblage de quatre Γ placés à angles droits les uns par rapport aux autres forme le *swastika*, « symbole, comme l'est aussi la lettre G, de l'Étoile polaire, qui est elle-même le symbole et, pour le Maçon opératif, le siège effectif du Soleil central caché de l'Univers, *Iah* »[1], ce qui rappelle évidemment de très près le *Tai-i* de la tradition extrême-orientale[2]. Dans le passage de *La Grande Triade* que nous rappelions au début, nous avions déjà signalé l'existence, dans le rituel opératif, d'un rapport très étroit entre la lettre G et le *swastika* ; cependant, nous n'avions pas eu connaissance alors des informations qui, en faisant intervenir le Γ grec, rendent ce rapport encore plus direct et en complètent l'explication[3]. Il est bon de noter encore que la partie recourbée des branches du *swastika* est considérée ici comme représentant la Grande Ourse, vue dans quatre positions différentes au cours de sa révolution autour de l'Étoile polaire à laquelle correspond naturellement le centre où s'unissent les quatre *gammas*, et que ces quatre positions sont mises en relation avec les quatre points cardinaux et les quatre saisons ; on sait quelle est l'importance de la Grande Ourse dans toutes les traditions où intervient le symbolisme polaire[4]. Si l'on songe que tout cela appartient à un symbolisme qu'on peut dire vraiment « œcuménique » et qui indique par là même un lien assez direct avec la tradition primordiale, on peut

[1] Dans l'article du *Speculative Mason* d'où est tirée cette citation, le *swastika* est appelé inexactement *gammadion*, désignation qui, comme nous l'avons signalé à diverses reprises, était en réalité appliquée anciennement à de tout autres figures (voir notamment *El-Arkân*, dans le n° de septembre 1946, où nous en avons donné la reproduction), mais il n'en est pas moins vrai que le *swastika*, bien que n'ayant jamais porté ce nom, peut aussi être regardé comme formé par la réunion de quatre *gammas*, de sorte que cette rectification de terminologie ne change rien pour ce dont il s'agit ici.

[2] Nous ajouterons que le nom divin *Iah*, qui vient d'être mentionné, est mis plus spécialement en rapport avec le premier des trois Grands-Maîtres au septième degré de la Maçonnerie opérative.

[3] On pourrait peut-être objecter que la documentation inédite donnée par le *Speculative Mason*, concernant le *swastika*, provient de Clément Stretton, et que celui-ci fut, dit-on, le principal auteur d'une « restauration » des rituels opératifs dans laquelle certains éléments, perdus à la suite de circonstances qui n'ont jamais été complètement éclaircies, auraient été remplacés par des emprunts faits aux rituels spéculatifs et dont rien ne garantit la conformité avec ce qui existait anciennement ; mais cette objection ne vaut pas dans le cas actuel, parce qu'il s'agit précisément de quelque chose dont on ne trouve aucune trace dans la Maçonnerie spéculative.

[4] Voir également *La Grande Triade*, p. 167-168, à propos de la « Cité des Saules » et de sa représentation symbolique par un boisseau rempli de riz.

comprendre sans peine pourquoi « la théorie polaire a toujours été un des plus grands secrets des véritables Maîtres Maçons »[1].

René Guénon.

[1] Il peut être intéressant de signaler encore que, dans la Kabbale, le *iod* est considéré comme formé par la réunion de trois points représentant les trois *middoth* suprêmes et disposés en équerre ; celle-ci est d'ailleurs tournée en sens contraire de celle que forme la lettre grecque Γ, ce qui pourrait correspondre aux deux sens de rotation opposés du *swastika*.

LES REVUES

— Le *Speculative Mason* (n° du 1er trimestre 1950) contient un bon article sur l'orientation, et plus spécialement celle des temples et des églises, cas où les considérations « utilitaires » par lesquelles les modernes prétendent tout expliquer sont évidemment sans aucune valeur ; il aurait été bon cependant d'indiquer plus nettement que, dans les civilisations traditionnelles, il n'y avait aucune différence entre ce cas et celui de l'orientation des maisons et des villes, l'« utilitarisme » n'ayant pu s'introduire qu'avec le point de vue profane, qui a peu à peu tout envahi à tel point que, dans les temps modernes, l'orientation des édifices sacrés eux-mêmes, apparaissant comme « inutile », a fini par être entièrement négligée. Au sujet des « régents » des quatre points cardinaux, il nous semble qu'il aurait été bien facile de trouver à citer de meilleures autorités que Mme Blavatsky ; mais, quoi qu'il en soit, nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur lorsqu'il demande : « Quelle est la valeur d'un phénomène physique quelconque s'il ne conduit pas à sa contrepartie d'ordre supérieur ? ». C'est là, en effet, que réside la différence essentielle entre la science traditionnelle et la science profane des modernes, et c'est précisément pourquoi cette dernière n'a pas la moindre valeur réelle en tant que « connaissance ». Nous noterons aussi un article sur le symbolisme du centre, envisagé comme « le point autour duquel on ne peut errer », deux autres sur la signification du rituel, malheureusement beaucoup trop sommaires, et des impressions sur le *Mark Degree*.

— Dans le *Masonic Light* (n° de décembre 1949), nous relevons un article sur l'*Order of the Eastern Star*, organisation féminine réservée aux épouses, mères, sœurs et filles de Maçons, mais qui cependant n'a et ne prétend avoir aucun caractère maçonnique, et un autre article sur *Shakespeare et la Maçonnerie*, qui est une analyse du livre déjà ancien d'Alfred Dodd, *Shakespeare Creator of Freemasonry*, dont nous avons parlé ici en son temps. — À la suite de cet article, il en a paru, dans le n° de janvier 1950, un autre où est exposée la théorie « baconienne », à laquelle se rattache effectivement en réalité l'ouvrage d'Alfred Dodd, et où sont formulées des objections très justes sur le point plus particulier de l'attribution à Bacon de la fondation de la Maçonnerie. — Dans le même n°, une étude est consacrée à divers points en rapport avec la question de la régularité maçonnique ; les Maçons des différents pays sont évidemment bien loin d'être d'accord sur ce qui doit être considéré comme essentiel ou non à cette régularité, et l'on sait d'ailleurs qu'une liste vraiment autorisée des *landmarks* n'a jamais été établie nulle part d'une façon définitive. Il nous faut signaler aussi un article plutôt bizarre, intitulé *The Freeing of the Medieval Mason* : d'après la thèse qui y est soutenue, le secret des Maçons opératifs du moyen âge aurait consisté surtout dans la possession et l'usage de la notation arithmétique et du calcul algébrique qui avaient été introduits en Europe par les Arabes, et que leur provenance, assure-t-on, aurait rendus suspects aux autorités ecclésiastiques, au point de donner lieu à des accusations de sorcellerie, de sorte qu'il eût été très dangereux de s'en servir ouvertement ; voilà qui est assurément fort éloigné du point de vue initiatique ! —

Dans le n° de février, un certain nombre de conceptions erronées concernant la Maçonnerie sont dénoncées et rectifiées ; il en est d'assez étonnantes, surtout si elles sont le fait de Maçons, mais il est vrai que nous avons eu l'occasion de constater nous-même que beaucoup de ceux-ci sont loin de se faire une idée exacte des rapports qui existent, par exemple, entre la Maçonnerie proprement dite et les divers Rites de hauts grades ou même certaines organisations « à côté ». Un article sur le symbolisme de l'Étoile polaire, qui touche d'assez près à la question que nous étudions ici d'autre part (il y est notamment fait mention du *swastika* comme symbole du Pôle), est malheureusement gâté par le point de vue « évolutionniste » qui suppose que l'homme a dû débuter par quelques observations très simples, que ce n'est que peu à peu qu'il est parvenu à en dégager certaines conclusions, et que le symbolisme lui-même est dérivé de cette origine purement empirique ; il n'est pas besoin de dire que ces conceptions toutes modernes et profanes sont absolument incompatibles avec la moindre notion de ce qu'est réellement la tradition. — Le n° de mars contient un aperçu de l'histoire de l'architecture, dans lequel il se trouve quelques renseignements intéressants ; mais il est assez « simpliste », et d'ailleurs fort peu conforme à l'esprit traditionnel, de vouloir expliquer par une série de facteurs purement extérieurs les différences qui existent dans l'architecture suivant les temps et les pays ; l'auteur semble d'ailleurs n'avoir aucune idée du rôle essentiel joué par l'imitation d'un « modèle cosmique » dans toute architecture traditionnelle, et pourtant c'est de là avant tout que celle-ci tire sa valeur initiatique, sans laquelle l'initiation maçonnique elle-même n'aurait évidemment jamais existé. — Une petite remarque accessoire : pourquoi, dans une épigraphe reproduite en tête de chaque numéro, Voltaire (qu'on ne devrait d'ailleurs guère citer en invoquant sa qualité maçonnique, puisqu'il ne fut initié, *honoris causa*, que quelques mois avant sa mort) est-il donné comme ayant été membre de la « Loge des Sept Sœurs » ? Il nous semble pourtant bien que les Muses ont toujours été au nombre de neuf !

Études Traditionnelles — N° 286, p. 241-247, septembre 1950

LA CITÉ DIVINE

Nous avons déjà parlé en plusieurs occasions du symbolisme de la « Cité divine » (*Brahma-pura* dans la tradition hindoue[1]) : on sait que ce qui est désigné proprement ainsi est le centre de l'être, représenté par le cœur qui lui correspond d'ailleurs effectivement dans l'organisme corporel, et que ce centre est la résidence de *Purusha*, identifié au Principe divin (*Brahma*) en tant que celui-ci est l'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*) qui régit tout l'ensemble des facultés de cet être par l'activité « non-agissante » qui est la conséquence immédiate de sa seule présence. Le nom de *Purusha* est interprété, pour cette raison, comme signifiant *puri-shaya*, c'est-à-dire celui qui réside ou repose (*shaya*) dans l'être comme dans une ville (*pura*) ; cette interprétation relève évidemment du *Nirukta*, mais A. K. Coomaraswamy a fait remarquer que, bien qu'il n'en soit pas ainsi dans la plupart des cas, elle pouvait aussi représenter en même temps une véritable dérivation étymologique[2], et ce point, à cause de tous les rapprochements auxquels il donne lieu, mérite que nous nous y arrêtions un peu plus longuement.

Tout d'abord, il est à remarquer que le grec *polis* et le latin *civitas*, qui désignent la cité, correspondent respectivement, par leurs racines, aux deux éléments dont est formé le mot *puru-sha*, bien que, en raison de certains changements phonétiques d'une langue à l'autre, ceci puisse ne pas apparaître à première vue. En effet, la racine sanscrite *pri* ou *pur* devient dans les langues européennes *ple* ou *pel*[3], de sorte que *pura* et *polis* sont strictement équivalents ; cette racine exprime, au point de vue qualitatif, l'idée de plénitude (sanscrit *puru* et *pûrna*, grec *pleos*, latin *plenus*, anglais *full*), et, au point de vue quantitatif, celle de pluralité (grec *polus*, latin *plus*, allemand *viel*). Une cité n'existe évidemment que par le rassemblement d'une pluralité d'individus qui l'habitent et en constituent la « population » (le mot *populus* étant également de même origine), ce qui pourrait déjà justifier l'emploi, pour la désigner, de termes tels que ceux dont il s'agit ; mais ce n'est cependant là que l'aspect le plus extérieur, et ce qui est beaucoup plus important quand on veut aller au fond des choses, c'est la considération de l'idée de plénitude. À cet égard, on sait que le plein et le vide, envisagés comme corrélatifs, sont une des représentations symboliques traditionnelles du complémentarisme du principe actif et du principe passif ; dans le cas présent, on peut dire que *Purusha* remplit par sa présence la « Cité divine » avec toutes ses extensions ou ses dépendances, c'est-à-dire l'intégralité de l'être, qui sans cette présence ne serait qu'un « champ » (*kshêtra*) vide, ou, en d'autres termes, une pure potentialité

[1] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. III ; cf. aussi nos articles sur *Le grain de sénevé*, dans le n° de janvier-février 1949, et *L'Éther dans le cœur* dans le n° d'avril-mai 1949.

[2] *What is civilization ? (Albert Schweitzer Festschrift)* ; nous empruntons à cette étude une partie des considérations qui suivent, notamment en ce qui concerne le point de vue linguistique.

[3] On sait que les lettres *r* et *l* sont phonétiquement très proches et se changent facilement l'une en l'autre.

dépourvue de toute existence actualisée. C'est *Purusha* qui, selon les textes upanishadiques, éclaire « ce tout » (*sarvam idam*) par son rayonnement, image de son activité « non-agissante » par laquelle est réalisée toute manifestation, suivant la « mesure » même qui est déterminée par l'étendue effective de ce rayonnement[1], de même que, dans le symbolisme apocalyptique de la tradition chrétienne, la « Jérusalem Céleste » est éclairée tout entière par la lumière de l'Agneau qui repose en son centre « comme immolé », donc dans un état de « non-agir »[2]. Nous pouvons encore ajouter, à ce propos, que l'immolation de l'Agneau « dès le commencement du monde » est en réalité la même chose que le sacrifice vêdique de *Purusha* se divisant en apparence, à l'origine de la manifestation, pour résider à la fois dans tous les êtres et dans tous les mondes[3], de sorte que, bien qu'étant toujours essentiellement un et contenant tout principiellement dans son unité même, il apparaît extérieurement comme multiple, ce qui correspond encore exactement aux deux idées de plénitude et de pluralité dont il a été question tout à l'heure ; et c'est aussi pourquoi il est dit qu'« il y a dans le monde deux *Purushas*, l'un destructible et l'autre indestructible : le premier est réparti entre tous les êtres ; le second est l'immuable[4] ».

D'autre part, le latin *civitas* dérive d'une racine *kei* qui, dans les langues occidentales, équivaut à la racine sanscrite *shî* (d'où *shaya*) ; son sens premier est celui de repos (grec *keisthai*, être couché), dont celui de résidence, ou de demeure stable comme le sont celles d'une ville, n'est en somme qu'une conséquence directe. *Purusha*, reposant dans la « Cité divine », peut en être dit l'unique « citoyen » (*civis*[5]), puisque la multitude des habitants qui la « peuplent » n'existe véritablement que par lui, étant tout entière produite par sa propre lumière et animée par son propre souffle (*prâna*), rayons lumineux et souffle vital n'étant d'ailleurs ici, en fait, que deux aspects du *sûtrâtmâ*. Si l'on considère la « Cité divine » (ou le « Royaume de Dieu » qui est « en nous », suivant la parole évangélique), dans son acception la plus stricte, comme étant uniquement le centre même de l'être, il va de soi que c'est *Purusha* seul qui y réside en réalité ; mais l'extension de ce terme à l'être tout entier, avec toutes ses facultés et tous ses éléments constitutifs, est également légitime pour les raisons que nous venons d'expliquer, et elle ne change rien à cet égard, puisque tout cela dépend entièrement de *Purusha* et tient de lui jusqu'à son existence même. Les fonctions vitales et les facultés de l'être sont souvent comparées, dans leur rapport avec *Purusha*, aux sujets ou aux serviteurs d'un roi, et il y a parmi elles une hiérarchie similaire à celle des différentes castes dans la société humaine[6] ; le palais où réside le roi et d'où il

[1] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III.
[2] Nous rappellerons encore que la manifestation de la *Shekinah* ou « présence divine » est toujours représentée comme une lumière.
[3] Voir *Rassembler ce qui est épars*, dans le n° d'octobre-novembre 1946.
[4] *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16 ; d'après la suite de ce texte, *Purushottama*, qui est identique à *Paramâtmâ*, est au-delà de ces deux aspects, car il est le Principe suprême, transcendant par rapport à toute manifestation : il n'est pas « dans le monde », mais ce sont au contraire tous les mondes qui sont en lui.
[5] L'expression grecque équivalente *monos politès* a été appliquée à Dieu par Philon.
[6] Ce point de vue a été notamment développé par Platon dans sa *République*.

dirige tout est le centre ou le cœur de la cité[1], sa partie essentielle dont tout le reste n'est en quelque sorte que prolongements ou « extensions » (sens qui est aussi contenu dans la racine *kei*) ; mais, bien entendu, les sujets ne sont jamais vis-à-vis du roi dans un état de dépendance absolue comme celui dont il s'agit, parce que, bien que la fonction royale soit unique dans la cité et que la situation du « gouvernant » soit essentiellement autre que celle des « gouvernés[2] », le roi lui-même est cependant un être humain comme ses sujets, et non un principe d'un autre ordre. Aussi une autre image plus exacte est-elle donnée par le jeu des marionnettes, puisque celles-ci ne sont animées que par la volonté d'un homme qui les fait mouvoir à son gré (et le fil au moyen duquel il les fait mouvoir est naturellement encore un symbole du *sûtrâtmâ*) ; et l'on trouve à cet égard un « mythe » particulièrement frappant dans le *Kathâ-Sarit-Sâgara*[3]. Il y est question d'une cité entièrement peuplée d'automates en bois, qui se comportent en tout comme des êtres vivants, sauf qu'il leur manque la parole ; au centre est un palais où réside un homme qui est l'« unique conscience » (*êkakam chêtanam*) de la cité et la cause de tous les mouvements de ces automates qu'il a fabriqués lui-même ; et il y a lieu de remarquer que cet homme est dit être un charpentier, ce qui l'assimile à *Vishwakarma*, c'est-à-dire au Principe divin en tant qu'il construit et ordonne l'Univers[4].

Cette dernière remarque nous amène à préciser que le symbolisme de la « Cité divine » est susceptible d'une application « macrocosmique » aussi bien que d'une application « microcosmique », bien que ce soit celle-ci que nous ayons envisagée presque exclusivement dans tout ce qui précède ; on pourrait même parler de plusieurs applications « macrocosmiques » à des niveaux différents, suivant qu'il s'agit d'un monde particulier, c'est-à-dire d'un état déterminé d'existence (et c'est à ce cas que se rapporte proprement le symbolisme de la « Jérusalem Céleste » que nous avons rappelé plus haut), ou de tout l'ensemble de la manifestation universelle. Dans tous les cas, que l'on considère le centre d'un monde ou le centre de tous les mondes, il y a en ce centre un Principe divin (le *Purusha* résidant dans le Soleil, qui est le *Spiritus Mundi* des traditions occidentales) qui joue, pour tout ce qui est manifesté dans le domaine correspondant, le même rôle d'« ordonnateur interne » que le *Purusha* qui réside dans le cœur de chaque être pour tout ce qui est inclus dans les possibilités de cet être. Il n'y a alors qu'à transposer sans autre modification, pour l'appliquer à la multitude des êtres manifestés, ce qui, dans l'application « microcosmique », est dit des différentes facultés d'un être pris en

[1] À l'origine, ce palais était en même temps un temple ; ce double caractère se retrouve encore parfois aux époques « historiques », et nous rappellerons notamment ici l'exemple du *Ming-Tang* en Chine (voir *La Grande Triade*, chap. XVI).

[2] Dans leur relation, le « gouvernant » est « en acte » et les « gouvernés » sont « en puissance », suivant le langage aristotélicien et scolastique ; c'est pourquoi, dans la conception traditionnelle, le roi et son royaume sont dans le rapport d'un principe actif et d'un principe passif ; mais, par contre, le roi, en tant qu'il exerce le pouvoir temporel, devient à son tour principe passif par rapport à l'autorité spirituelle (cf. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Indian Government*).

[3] Voir A. K. Coomaraswamy, « *Spiritual Paternity* » *and the* « *Puppet-Complex* », dans *Psychiatry*, n° d'août 1945.

[4] Voir *Maçons et Charpentiers*, dans le n° de décembre 1946.

particulier ; le symbolisme du Soleil comme « Cœur du Monde[1] » explique d'ailleurs pourquoi le *sûtrâtmâ* qui relie chaque être au Purusha central est alors représenté par le « rayon solaire » appelé *sushumnâ*[2]. Les diverses représentations du *sûtrâtmâ* montrent aussi que la division apparente de *Purusha*, dans l'ordre « macrocosmique » aussi bien que dans l'ordre « microcosmique », ne doit pas être conçue comme une fragmentation qui serait en contradiction avec son unité essentielle, mais comme une « extension » comparable à celle des rayons à partir du centre ; et en même temps, comme le *sûtrâtmâ* est assimilé à un fil (*sûtra*) par sa désignation même, ce symbolisme est aussi en rapport étroit avec celui du tissage[3].

Il nous reste encore un point à indiquer brièvement : c'est que, pour être légitime et valable au point de vue traditionnel, c'est-à-dire en somme pour être vraiment « normale », la constitution et l'organisation de toute cité ou société humaine doit autant que possible prendre pour modèle la « Cité divine » ; nous disons autant que possible, car, dans les conditions actuelles de notre monde tout au moins, l'imitation de ce modèle (qui est proprement un « archétype ») sera forcément toujours imparfaite, comme le montre ce que nous avons dit plus haut au sujet de la comparaison de *Purusha* avec un roi ; mais, quoi qu'il en soit, c'est seulement dans la mesure où elle sera réalisée qu'on sera strictement en droit de parler de « civilisation ». C'est assez dire que tout ce qu'on appelle ainsi dans le monde moderne, et dont on prétend même faire « la civilisation » par excellence, ne saurait en être qu'une caricature, et même souvent tout le contraire sous bien des rapports ; non seulement une civilisation antitraditionnelle comme celle-là ne mérite pas ce nom en réalité, mais elle est même, en toute rigueur, l'antithèse de la véritable civilisation.

René Guénon.

---

[1] Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de « ce soleil que voient tous les hommes », mais du Soleil spirituel « que peu connaissent par l'intellect » (*Atharva-Vêda*, X, 8, 14) et qui est représenté comme étant immuablement au zénith.

[2] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XX ; ce « rayon solaire » est aussi la même chose que la « corde d'or » dont parle Platon.

[3] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XIV : nous rappellerons plus particulièrement ici le symbolisme de l'araignée au centre de sa toile, image du Soleil dont les rayons, qui sont des émanations ou des « extensions » de lui-même (comme la toile de l'araignée est formée de sa propre substance), constituent en quelque sorte le « tissu » du monde, qu'ils actualisent à mesure qu'ils s'étendent dans toutes les directions à partir de leur source.

Études Traditionnelles — N° 286, p. 281-284, septembre 1950

SUR LES DEGRÉS INITIATIQUES

Nous avons été fort étonné de constater en ces derniers temps que certains, dont nous pensions cependant qu'ils auraient dû mieux comprendre ce que nous avons exposé à maintes reprises sur l'initiation, commettaient encore à ce sujet d'assez étranges méprises, témoignant de notions tout à fait inexactes sur des questions qui sont pourtant relativement simples. C'est ainsi que, notamment, nous avons entendu émettre l'assertion, parfaitement inexplicable de la part de quiconque possède ou devrait posséder quelque connaissance de ces choses, que, entre l'état spirituel d'un initié qui est simplement « entré dans la voie » et l'« état primordial », il n'existe aucun degré intermédiaire. La vérité est qu'il en existe au contraire un grand nombre, car le chemin des « petits mystères », qui aboutit à l'« état primordial », est certainement fort long à parcourir, et en fait, bien peu arrivent jusqu'à son terme ; comment pourrait-on soutenir que tous ceux qui sont sur ce chemin sont réellement au même point, et qu'il n'en est pas qui soient parvenus à des étapes différentes ? D'ailleurs, s'il en était ainsi, comment se ferait-il que les formes initiatiques qui se rapportent proprement aux « petits mystères » comprennent généralement une pluralité de degrés, par exemple trois dans certaines d'entre elles, sept dans certaines autres, pour nous borner aux cas les plus connus, et à quoi ces degrés pourraient-ils bien correspondre ? Nous avons cité aussi une énumération taoïste dans laquelle, entre l'état de l'« homme sage » et celui de l'« homme véritable », il est fait mention de deux autres degrés intermédiaires[1] ; cet exemple est même particulièrement net, puisque l'« état primordial », qui est celui de l'« homme véritable », y est expressément situé ainsi au quatrième degré d'une hiérarchie initiatique. Dans tous les cas, et de quelque façon qu'ils soient répartis, ces degrés ne peuvent, théoriquement tout au moins, ou symboliquement si l'on veut, lorsqu'il s'agit d'une initiation simplement virtuelle, représenter rien d'autre que les différentes étapes d'une initiation effective, auxquelles correspondent nécessairement autant d'états spirituels distincts dont elles sont la réalisation successive ; s'il en était autrement, ils seraient entièrement dépourvus de toute signification. En réalité, les degrés intermédiaires de l'initiation peuvent même être en multitude indéfinie, et il doit être bien entendu que ceux qui existent dans une organisation initiatique ne constituent jamais qu'une sorte de classification plus ou moins générale et « schématique », limitée à la considération de certaines étapes principales ou plus nettement caractérisées, ce qui explique d'ailleurs la diversité de ces classifications[2]. Il va de soi aussi que, même si une organisation initiatique, pour une raison quelconque de « méthode », ne confère pas des degrés nettement distincts et marqués par des rites particuliers à chacun d'eux, cela n'empêche pas que les mêmes étapes existent forcément pour ceux qui y sont rattachés, du moins

[1] Voir *La Grande Triade*, chap. XVIII.
[2] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLIV.

dès qu'ils passent à l'initiation effective, car il n'y a aucun moyen qui permette d'atteindre directement le but.

Nous pouvons encore présenter les choses d'une autre façon, qui les rend peut-être encore plus « tangibles » : nous avons expliqué que l'initiation aux « petits mystères », qui prend naturellement l'homme tel qu'il est dans son état actuel, lui fait en quelque sorte remonter le cycle parcouru dans le sens descendant par l'humanité au cours de son histoire, afin de le ramener finalement jusqu'à l'« état primordial » lui-même[1]. Or, il est évident qu'entre celui-ci et l'état présent de l'humanité, il y a eu bien des stades intermédiaires, comme le prouve la distinction traditionnelle des quatre âges, à l'intérieur de chacun desquels il y aurait d'ailleurs lieu d'établir encore des subdivisions ; la dégénérescence spirituelle ne s'est pas produite d'un seul coup, mais par étapes successives, et, logiquement, la régénération ne peut s'opérer qu'en parcourant les mêmes étapes en sens inverse, et en se rapprochant ainsi graduellement de l'« état primordial » qu'il s'agit de reconquérir.

Nous comprendrions mieux qu'on puisse croire qu'il n'y a pas de degrés distincts dans le parcours des « grands mystères », c'est-à-dire entre l'état de l'« homme véritable » et celui de l'« homme transcendant » ; ce serait également faux, mais du moins cette illusion serait-elle plus facilement explicable. Il y a cependant de multiples états supra-individuels, parmi lesquels il en est qui sont en réalité fort éloignés de l'état inconditionné dans lequel seul est réalisée la « Délivrance » ou l'« Identité Suprême » ; mais, dès qu'un être a dépassé l'« état primordial » pour atteindre un état supra-individuel quel qu'il soit, quiconque est encore dans l'état individuel humain le perd de vue en quelque sorte, comme un observateur dont la vue serait limitée à un plan horizontal ne pourrait connaître d'une verticale que son seul point de rencontre avec ce plan, tous les autres lui échappant nécessairement. Ce point, qui correspond proprement à l'« état primordial », est donc en même temps, comme nous l'avons dit ailleurs, la « trace » unique de tous les états supra-humains ; c'est pourquoi, de l'état humain, l'« homme transcendant » et ceux qui ont seulement réalisé des états supra-individuels encore conditionnés sont véritablement « indiscernables » entre eux, ainsi que de l'« homme véritable » lui-même qui n'est pourtant parvenu qu'au centre de l'état humain et n'a actuellement la possession effective d'aucun état supérieur[2].

Cette note n'a d'autre but que de rappeler certaines notions que nous avions déjà exposées, mais qui paraissent bien n'avoir pas été toujours suffisamment comprises ; et nous avons estimé d'autant plus nécessaire d'y revenir qu'il est véritablement bien dangereux, pour ceux qui n'en sont encore qu'au premier stade de l'initiation, de s'imaginer qu'ils sont déjà, s'il est permis de s'exprimer ainsi,

[1] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXXIX.
[2] Voir encore *La Grande Triade*, chap. XVIII.

des candidats immédiats à la réalisation de l'« état primordial ». Il est vrai qu'il en est qui vont encore beaucoup plus loin et qui se persuadent que, pour obtenir immédiatement la « Délivrance » elle-même, il suffit d'en éprouver un désir sincère, accompagné d'une confiance absolue dans un *Guru*, sans avoir le moindre effort à accomplir par soi-même ; assurément, on croit rêver quand on se trouve en présence de pareilles aberrations !

René Guénon.

LES LIVRES

Henri-Félix Marcy — *Essai sur l'origine de la Franc-Maçonnerie et l'histoire du Grand Orient de France. Tome I^er^. Des origines à la fondation du Grand Orient de France* (Éditions du Foyer Philosophique, Paris). Ce travail est fort consciencieusement fait, mais uniquement d'après les méthodes de l'histoire profane, qui, en pareil cas surtout, ne peuvent pas donner des résultats entièrement satisfaisants, ne serait-ce qu'en raison de l'absence presque complète de documents écrits. La tournure d'esprit de l'auteur est évidemment très « rationaliste » et se ressent fortement de son éducation universitaire ; aussi bien des choses lui échappent-elles, surtout en ce qui concerne le côté initiatique de la question, et c'est sans doute pourquoi le lien qui unit la Maçonnerie opérative à la Maçonnerie spéculative lui apparaît comme très « lâche », ainsi qu'il le dit au début. Cependant, la suite même de son exposé ne justifie guère cette assertion, car du moins n'est-il pas de ceux qui nient contre toute évidence l'existence d'une filiation directe de l'une à l'autre, même s'il méconnaît l'importance du lien très effectif, nous pourrions même dire tout à fait essentiel, qui est constitué par le symbolisme. Ces réserves faites, il faut reconnaître que cet ouvrage, dans les limites du point de vue où il se renferme, apporte un grand nombre de renseignements intéressants, notamment dans le chapitre qui est consacré à l'histoire de l'architecture au moyen âge, et plus précisément du XIII^e^ au XV^e^ siècle. Un point curieux à noter, c'est que les « maîtres d'œuvre » français paraissent avoir eu une part prépondérante dans la construction des grandes cathédrales des autres pays, d'où l'auteur croit pouvoir conclure que la Maçonnerie opérative a dû prendre naissance en France ; ce n'est assurément là qu'une hypothèse, mais il en trouve une confirmation dans la similitude que présentent l'organisation des *Hütten* allemandes et celle des *Lodges* anglaises et écossaises, alors qu'il est peu vraisemblable qu'elles aient eu des rapports directs entre elles. Il y a peut-être là quelque exagération due à une perspective trop exclusivement « nationale », mais il n'en est pas moins vrai que l'exposé « légendaire » contenu dans certains manuscrits anglais des *Old Charges* semblerait suggérer lui-même quelque chose de ce genre, tout en le reportant d'ailleurs à une époque notablement antérieure à celle des cathédrales « gothiques » ; nous ajouterons seulement que, si on admet que c'est de France que la Maçonnerie opérative fut importée en Angleterre et en Allemagne, cela ne préjuge pourtant rien quant à son origine même, puisque, d'après les mêmes « légendes », elle serait d'abord venue d'Orient en France, où elle aurait été apparemment introduite par des architectes byzantins. D'autre part, on pourrait, à ce propos, soulever une question importante que l'auteur n'envisage pas, et que d'ailleurs aucun historien maçonnique ne semble avoir cherché à élucider : cette question est celle de la « survivance » possible de la Maçonnerie opérative, en France même, jusque vers la fin du XVII^e^ siècle ou le début du XVIII^e^ ; en effet, en présence de certaines particularités par lesquelles les rituels français diffèrent des rituels spéculatifs anglais, et qui ne peuvent manifestement provenir que d'une « source » antérieure à 1717, on peut se demander si elles ont une origine opérative directe ou si, comme certains le pensent, elles sont dues à une importation écossaise

qui aurait eu lieu dans les dernières années du XVII[e] siècle ; les deux hypothèses sont plausibles, et, en fait, il y a là une énigme qui n'a jamais été résolue. — Le chapitre suivant retrace d'abord, un peu sommairement peut-être, ce qu'on sait de l'histoire de la Maçonnerie opérative en Écosse et en Angleterre, où du moins on ne perd pas ses traces à la fin du moyen âge comme sur le continent ; il semble d'ailleurs bien que ce soit en Écosse qu'elle demeura jusqu'au bout plus « vivante » que partout ailleurs. Il expose ensuite comment la prépondérance acquise par les Maçons « acceptés », tout au moins dans certaines Loges, aboutit à la constitution de la Maçonnerie spéculative, lorsque quatre Loges de Londres se réunirent, en 1717, pour former la Grande Loge d'Angleterre, à côté de laquelle subsistèrent de leur côté les Loges écossaises, et aussi, en Angleterre même, celles qui relevaient de l'ancienne Loge d'York. Ici, il faut louer particulièrement l'auteur de n'avoir pas été dupe de la façon dont on présente habituellement la destruction, en 1720, des documents qui avaient été rassemblés au cours des années précédentes ; il remarque qu'Anderson « évite de donner des précisions sur les manuscrits détruits » et que « son explication sur les causes de la destruction est obscure » ; sans qu'il le dise tout à fait expressément, il est visible qu'il pense qu'Anderson lui-même a bien dû, avec ses « associés » Payne et Désaguliers, être pour quelque chose dans cet « acte de vandalisme », suivant l'expression de Thory. Il est assez clair en effet, comme il le montre ensuite, que les fondateurs de la Maçonnerie spéculative ont eu pour but, en agissant ainsi, non pas d'empêcher « que ces papiers puissent tomber dans des mains étrangères », ainsi qu'on l'a prétendu assez naïvement, mais de faire disparaître tout ce qui pouvait fournir la preuve des changements qu'ils avaient apportés aux anciennes Constitutions ; ils n'y ont d'ailleurs pas entièrement réussi, puisqu'on connaît actuellement une centaine de manuscrits sur lesquels ils n'avaient pu mettre la main et qui ont ainsi échappé à la destruction. Pour en revenir à Anderson, un journal, en annonçant sa mort en 1739, le qualifia de « très facétieux compagnon », ce qui peut se justifier par le rôle suspect qu'il joua dans le schisme spéculatif et par la façon frauduleuse dont il présenta sa rédaction des nouvelles Constitutions comme conforme aux documents « extraits des anciennes archives » ; A. E. Waite a écrit de lui qu'« il était surtout très apte à gâter tout ce qu'il touchait » ; mais sait-on que, à la suite de ces événements, certaines Loges opératives allèrent jusqu'à prendre la décision de n'admettre désormais aucune personne portant le nom d'Anderson ? Quand on songe que c'est là l'homme dont tant de Maçons actuels se plaisent à invoquer constamment l'autorité, le considérant presque comme le véritable fondateur de la Maçonnerie, ou prenant tout au moins pour d'authentiques *landmarks* tous les articles de ses Constitutions, on ne peut s'empêcher de trouver que cela n'est pas dépourvu d'une certaine ironie… Si l'auteur s'est montré plus clairvoyant que bien d'autres sur cette question de la falsification andersonienne, il est à regretter qu'il ne l'ait pas été autant en ce qui concerne l'origine du grade de Maître, qu'il croit, suivant l'opinion communément répandue, n'être qu'une innovation introduite entre 1723 et 1738 ; mais sans doute ne peut-on pas exiger d'un pur historien une trop grande compétence pour tout ce qui touche directement au rituel et au symbolisme. Le dernier chapitre contient l'histoire de la Maçonnerie française issue de la Grande

Loge d'Angleterre, depuis sa première apparition vers 1725 ou 1726 jusqu'à la mort du comte de Clermont en 1771 ; c'est naturellement la période des débuts qui est la plus obscure, et, à cet égard, nous trouvons ici une excellente mise au point de la question si controversée des premiers Grands-Maîtres. Depuis que l'astronome Lalande publia son « Mémoire historique » en 1773, cette question était brouillée à tel point qu'on pouvait la croire insoluble ; mais la succession semble bien être enfin établie maintenant d'une façon définitive, sauf qu'il faudrait peut-être ajouter encore en tête de la liste un autre nom, celui du duc de Wharton, qui paraît avoir exercé, à une date comprise entre 1730 et 1735, et au nom de la Grande Loge d'Angleterre dont il avait été précédemment Grand-Maître, les fonctions de Grand-Maître provincial pour la France. Il est dommage que l'auteur n'ait pas raconté à la suite de quelles circonstances le Grand Orient fut amené, en 1910, à supprimer les deux premiers noms qui avaient figuré jusque là sur sa liste des Grands-Maîtres, alors qu'une simple rectification aurait suffi ; ce qui est plutôt amusant, c'est que cette suppression n'eut d'autre cause que les pamphlets d'un adversaire occultiste, fort érudit d'ailleurs, mais qui excellait surtout à « truquer » les documents historiques pour leur faire dire tout ce qu'il voulait ; nous avons vu cette affaire d'assez près, et, malgré le temps écoulé, nous avions de bonnes raisons de ne jamais l'oublier, ayant eu nous-même, à cette époque, le privilège d'être tout spécialement en butte à l'hostilité du même personnage ! Quant à la suite de l'histoire de la Maçonnerie, l'importance qui est attribuée au fameux discours de Ramsay est peut-être excessive, et en tout cas il est certainement inexact de dire qu'il « expose la doctrine de la Maçonnerie » ; il n'exprime, en réalité, que la conception particulière que s'en faisait son auteur, sur lequel, notons-le en passant, il est donné des détails biographiques fort curieux ; ce qui est vrai, c'est seulement que ce discours exerça par la suite une influence incontestable sur la formation des hauts grades, mais, bien entendu, et en dépit des légendes fantaisistes répandues dans certains milieux, Ramsay lui-même et Fénelon n'y furent pour rien. — À propos des hauts grades, nous devons dire que, malgré les précisions données sur quelques points et qui concernent surtout des dates, leur histoire, qui n'est d'ailleurs qu'esquissée très brièvement, demeure bien confuse dans son ensemble ; elle est d'ailleurs réellement d'une complication extrême, et il est très possible qu'on ne réussisse jamais à l'éclaircir complètement ; du reste, quand on sait que la première mention connue de tel grade se trouve dans un document daté de telle année, en est-on véritablement beaucoup plus avancé pour la connaissance de ses origines réelles ? Nous n'insisterons pas sur les autres points, beaucoup plus généralement connus, tels que les tracasseries que les Maçons eurent à subir à diverses reprises de la part des autorités gouvernementales, le refus de tenir compte en France des condamnations lancées par Rome et que les ecclésiastiques eux-mêmes traitèrent comme inexistantes, ou la scission qui fut provoquée dans la Grande Loge par la nomination de Lacorne comme substitut particulier du comte de Clermont, et qui nous amène à la fin de la période étudiée dans ce premier volume. Il est à souhaiter que la seconde partie de ce travail, qui doit contenir l'histoire du Grand Orient, apporte encore une sérieuse contribution à l'étude de ces questions

qu’on a souvent traitées d’une façon trop partiale, dans un sens ou dans un autre, et parfois aussi trop imaginative.

Études Traditionnelles — N° 287, p. 289-296, octobre-novembre 1950

CÉRÉMONIALISME ET ESTHÉTISME

Nous avons déjà dénoncé l'étrange confusion qui est commise fréquemment, à notre époque, entre les rites et les cérémonies[1], et qui témoigne d'une méconnaissance complète de la véritable nature et des caractères essentiels des rites, nous pourrions même dire de la tradition en général. En effet, tandis que les rites, comme tout ce qui est d'ordre réellement traditionnel, comportent nécessairement un élément « non-humain », les cérémonies, au contraire, sont quelque chose de purement humain et ne peuvent prétendre à rien de plus qu'à des effets strictement limités à ce domaine, et même, pourrait-on dire, à ses aspects les plus extérieurs, car ces effets, en réalité, sont exclusivement « psychologiques » et surtout émotifs. Aussi pourrait-on voir dans la confusion dont il s'agit un cas particulier ou une conséquence de l'« humanisme », c'est-à-dire de la tendance moderne à tout réduire au niveau humain, tendance qui se manifeste aussi d'autre part par la prétention d'expliquer « psychologiquement » les effets des rites eux-mêmes, ce qui supprime d'ailleurs effectivement la différence essentielle existant entre eux et les cérémonies.

Il ne s'agit pas de contester l'utilité relative des cérémonies, en tant que, s'ajoutant accidentellement aux rites, elles rendent ceux-ci, dans une période d'obscuration spirituelle, plus accessibles à la généralité des hommes, qu'elles préparent ainsi en quelque sorte à en recevoir les effets, parce qu'ils ne peuvent plus être atteints immédiatement que par des moyens tout extérieurs comme ceux-là. Encore faut-il, pour que ce rôle d'« adjuvants » soit légitime et même pour qu'il puisse être réellement efficace, que le développement des cérémonies soit maintenu dans certaines limites, au delà desquelles il risque plutôt d'avoir des conséquences tout opposées. C'est ce qu'on ne voit que trop dans l'état actuel des formes religieuses occidentales où les rites finissent par être véritablement étouffés par les cérémonies ; en pareil cas, non seulement l'accidentel est trop souvent pris pour l'essentiel, ce qui donne naissance à un formalisme excessif et vide de sens, mais l'« épaisseur » même du revêtement cérémoniel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, oppose à l'action des influences spirituelles un obstacle qui est loin d'être négligeable ; il y a là un véritable phénomène de « solidification », au sens où nous avons pris ce mot ailleurs[2], qui s'accorde bien avec le caractère général de l'époque moderne.

Cet abus auquel on peut donner le nom de « cérémonialisme » est, à vrai dire, une chose proprement occidentale, et cela est facile à comprendre ; en effet, les cérémonies donnent toujours l'impression de quelque chose d'exceptionnel, et elles en communiquent l'apparence aux rites mêmes auxquels elles viennent se

[1] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XIX.
[2] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

surajouter ; or, moins une civilisation est traditionnelle dans son ensemble, plus s'y accentue la séparation entre la tradition, dans la mesure amoindrie où elle y subsiste encore, et tout le reste, qui est alors considéré comme purement profane et constitue ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire », et sur lequel les éléments traditionnels n'exercent plus aucune influence effective. Il est bien évident que cette séparation n'a jamais été poussée aussi loin qu'elle l'est chez les Occidentaux modernes ; et, en cela, nous voulons naturellement parler de ceux qui ont encore gardé quelque chose de leur tradition, mais qui, en dehors de la part restreinte qu'ils font dans leur vie à la « pratique » religieuse, ne se distinguent des autres en aucune façon. Dans ces conditions, tout ce qui relève de la tradition revêt forcément, par rapport au reste, un caractère d'exception, que souligne précisément le déploiement de cérémonies qui l'entoure ; ainsi, même si l'on admet qu'il y a là quelque chose qui s'explique en partie par le tempérament occidental, et qui correspond à un genre d'émotivité le rendant plus particulièrement sensible aux cérémonies, il n'en est pas moins vrai qu'il y a encore à cela des raisons d'un ordre plus profond, en liaison étroite avec l'extrême affaiblissement de l'esprit traditionnel. Il est à remarquer aussi, dans le même ordre d'idées, que les Occidentaux, quand ils parlent de choses spirituelles ou qu'ils considèrent comme telles à tort ou à raison[1], se croient toujours obligés de prendre un ton solennel et ennuyeux, comme pour mieux marquer que ces choses n'ont rien de commun avec celles qui font le sujet habituel de leurs entretiens ; quoi qu'ils puissent en penser, cette affectation « cérémonieuse » n'a assurément aucun rapport avec le sérieux et la dignité qu'il convient d'observer dans tout ce qui est d'ordre traditionnel, et qui n'excluent nullement le plus parfait naturel et la plus grande simplicité d'attitude, comme on peut le voir encore aujourd'hui en Orient[2].

Il est un autre côté de la question, dont nous n'avons rien dit précédemment, et sur lequel il nous paraît nécessaire d'insister aussi quelque peu : nous voulons parler de la connexion qui existe, chez les Occidentaux, entre le « cérémonialisme » et ce qu'on peut appeler l'« esthétisme ». Par ce dernier mot, nous entendons naturellement la mentalité spéciale qui procède du point de vue « esthétique » ; celui-ci s'applique tout d'abord et plus proprement à l'art, mais il s'étend peu à peu à d'autres domaines et finit par affecter d'une « teinte » particulière la façon qu'ont les hommes d'envisager toutes choses. On sait que la conception « esthétique » est, comme son nom l'indique d'ailleurs, celle qui prétend tout réduire à une simple question de « sensibilité » ; c'est la conception moderne et profane de l'art, qui,

[1] Nous faisons cette restriction à cause des multiples contrefaçons de la spiritualité qui ont cours parmi nos contemporains ; mais il suffit qu'ils soient persuadés qu'il s'agit de spiritualité ou qu'ils veuillent en persuader les autres pour que la même remarque s'applique dans tous les cas.

[2] Cela est particulièrement manifeste dans le cas de l'Islam, qui comporte naturellement beaucoup de rites, mais où l'on ne pourrait pas trouver une seule cérémonie. D'autre part, en Occident même, on peut constater, par ce qui a été conservé des sermons du moyen âge, que les prédicateurs, à cette époque vraiment religieuse, ne dédaignaient aucunement d'employer un ton familier et parfois même humoristique. — Un fait assez significatif est la déviation que l'usage courant a fait subir au sens du mot « pontife » et de ses dérivés, qui, pour l'Occidental ordinaire qui en ignore la valeur symbolique et traditionnelle, en sont arrivés à ne plus représenter d'autre idée que celle du « cérémonialisme » le plus excessif, comme si la fonction essentielle du pontificat était, non pas l'accomplissement de certains rites, mais celui de cérémonies particulièrement pompeuses.

comme A. K. Coomaraswamy l'a montré dans de nombreux écrits, s'oppose à sa conception normale et traditionnelle ; elle élimine de ce à quoi elle s'applique toute intellectualité, on pourrait même dire toute intelligibilité, et le beau, bien loin d'être la « splendeur du vrai » comme on le définissait jadis, s'y réduit à n'être plus que ce qui produit un certain sentiment de plaisir, donc quelque chose de purement « psychologique » et « subjectif ». Il est dès lors facile de comprendre comment le goût des cérémonies se rattache à cette façon de voir, puisque, précisément, les cérémonies n'ont que des effets de cet ordre « esthétique » et ne sauraient en avoir d'autres ; elles sont, tout comme l'art moderne, quelque chose qu'il n'y a pas lieu de chercher à comprendre et où il n'y a aucun sens plus ou moins profond à pénétrer, mais par quoi il suffit de se laisser « impressionner » d'une façon toute sentimentale. Tout cela n'atteint donc, dans l'être psychique, que la partie la plus superficielle et la plus illusoire de toutes, celle qui varie non seulement d'un individu à un autre, mais aussi chez le même individu suivant ses dispositions du moment ; ce domaine sentimental est bien, sous tous les rapports, le type le plus complet et le plus extrême de ce qu'on pourrait appeler la « subjectivité » à l'état pur[1].

Ce que nous disons du goût des cérémonies proprement dites s'applique aussi, bien entendu, à l'importance excessive et en quelque sorte disproportionnée que certains attribuent à tout ce qui est « décor » extérieur, allant parfois, et cela même dans des choses d'ordre authentiquement traditionnel, jusqu'à vouloir faire de cet accessoire contingent un élément tout à fait indispensable et essentiel, tout comme d'autres s'imaginent que les rites perdraient toute valeur s'ils n'étaient accompagnés de cérémonies plus ou moins « imposantes ». Il est peut-être encore plus évident ici que c'est bien d'« esthétisme » qu'il s'agit au fond, et, même quand ceux qui s'attachent ainsi au « décor » assurent le faire à cause de la signification qu'ils y reconnaissent, nous ne sommes pas certain qu'ils ne s'illusionnent pas bien souvent en cela, et qu'ils ne soient pas attirés surtout par quelque chose de beaucoup plus extérieur et « subjectif », par une impression « artistique » au sens moderne de ce mot ; le moins qu'on puisse dire, c'est que la confusion de l'accidentel avec l'essentiel, qui subsiste de toute façon, est toujours le signe d'une compréhension fort imparfaite.

Ainsi, par exemple, parmi ceux qui admirent l'art du moyen âge, même lorsqu'ils se persuadent sincèrement que leur admiration n'est pas simplement « esthétique » comme l'était celle des « romantiques », et que le motif principal en est la spiritualité qui s'exprime dans cet art, nous doutons qu'il y en ait beaucoup qui le comprennent véritablement et qui soient capables de faire l'effort nécessaire pour le voir autrement qu'avec des yeux modernes, nous voulons dire pour se placer réellement dans l'état d'esprit de ceux qui ont réalisé cet art et de ceux à qui

[1] Nous n'avons pas à parler ici de certaines formes de l'art moderne, qui peuvent produire des effets de déséquilibre et même de « désagrégation » dont les répercussions sont susceptibles de s'étendre beaucoup plus loin ; il ne s'agit plus alors seulement de l'insignifiance, au sens propre du mot, qui s'attache à tout ce qui est purement profane, mais bien d'une véritable œuvre de « subversion ».

il était destiné. Chez ceux qui se plaisent à s'entourer d'un « décor » de cette époque, on retrouve presque toujours, à un degré plus ou moins accentué, sinon la mentalité à proprement parler, du moins l'« optique » des architectes qui font du « néo-gothique », ou des peintres modernes qui essaient d'imiter les œuvres des « primitifs ». Il y a toujours dans ces reconstitutions quelque chose d'artificiel et de « cérémonieux », quelque chose qui « sonne faux », pourrait-on dire, et qui rappelle l'« exposition » ou le « musée » beaucoup plus qu'il n'évoque l'usage réel et normal des œuvres d'art dans une civilisation traditionnelle ; pour tout dire en un mot, on a nettement l'impression que l'« esprit » en est absent[1].

Ce que nous venons de dire au sujet du moyen âge, afin de donner un exemple pris à l'intérieur du monde occidental lui-même, on pourrait le dire aussi, et à plus forte raison, dans les cas où il s'agit d'un « décor » oriental ; il est bien rare, en effet, que celui-ci, même s'il est composé d'éléments authentiques, ne représente pas surtout, en tant qu'« ensemble », l'idée que les Occidentaux se font de l'Orient, et qui n'a que de bien lointains rapports avec ce qu'est réellement l'Orient lui-même[2]. Ceci nous amène à préciser encore un autre point important : c'est que, parmi les multiples manifestations de l'« esthétisme » moderne, il convient de faire une place à part au goût de l'« exotisme », qu'on constate si fréquemment chez nos contemporains, et qui, quels que soient les divers facteurs qui ont pu contribuer à le répandre et qu'il serait trop long d'examiner ici en détail, se ramène encore en définitive à une question de « sensibilité » plus ou moins « artistique », étrangère à toute compréhension vraie, et même malheureusement, chez ceux qui ne font que « suivre » et imiter les autres, à une simple affaire de « mode », comme il en est d'ailleurs aussi dans le cas de l'admiration affectée pour telle ou telle forme d'art, et qui varie d'un moment à l'autre au gré des circonstances. Le cas de l'« exotisme » nous touche en quelque sorte plus directement que tout autre, parce qu'il est fort à craindre que l'intérêt même que certains manifestent pour les doctrines orientales ne soit dû trop souvent à cette tendance ; quand il en est ainsi, il est évident qu'il ne s'agit que d'une « attitude » purement extérieure et qu'il n'y a pas lieu de prendre au sérieux. Ce qui complique les choses, c'est que cette même tendance peut aussi se mêler parfois, dans une proportion plus ou moins grande, à un intérêt beaucoup plus réel et plus sincère ; ce cas n'est certes pas désespéré comme l'autre, mais ce dont il faut bien se rendre compte alors, c'est qu'on ne pourra jamais parvenir à la véritable compréhension d'une doctrine quelconque que quand l'impression d'« exotisme » qu'elle a pu donner au début aura entièrement

[1] Nous signalerons incidemment, dans le même ordre d'idées, le cas des fêtes dites « folkloriques », qui sont si fort à la mode aujourd'hui : ces essais de reconstitution d'anciennes fêtes « populaires », même quand ils s'appuient sur la documentation la plus exacte et l'érudition la plus scrupuleuse, ont inévitablement une allure dérisoire de « mascarade » et de contrefaçon grossière, pouvant faire croire à une intention « parodique » qui pourtant n'existe certainement pas chez leurs organisateurs.

[2] Pour prendre un exemple extrême et par là même plus « tangible », les œuvres de la plupart des peintres dits « orientalistes » ne montrent que trop bien ce que peut donner l'« optique » occidentale appliquée aux choses de l'Orient ; il n'est pas douteux qu'ils ont bien pris comme modèles des personnages, des objets et des paysages orientaux, mais, parce qu'ils ne les ont vus que d'une façon tout extérieure, la manière dont il les ont « rendus » vaut à peu près autant que les réalisations des « folkloristes » dont nous parlions tout à l'heure.

disparu. Cela peut demander un effort préliminaire assez considérable et même pénible pour certains, mais qui est strictement indispensable s'ils veulent obtenir quelque résultat valable des études qu'ils ont entreprises ; si la chose est impossible, ce qui arrive naturellement quelquefois, c'est qu'on a affaire à des Occidentaux qui, du fait de leur constitution psychique spéciale, ne pourront jamais cesser de l'être, et qui, par conséquent, feraient beaucoup mieux de le demeurer entièrement et franchement, et de renoncer à s'occuper de choses dont ils ne peuvent tirer aucun profit réel, car, quoi qu'ils fassent, elles se situeront toujours pour eux dans un « autre monde », sans rapport avec celui auquel ils appartiennent en fait et dont ils sont incapables de sortir. Nous ajouterons que ces remarques prennent une importance toute particulière dans le cas des Occidentaux d'origine qui, pour une raison ou pour une autre, et surtout pour des raisons d'ordre ésotérique et initiatique, les seules en somme que nous puissions considérer comme véritablement dignes d'intérêt[1], ont pris le parti d'adhérer à une tradition orientale ; en effet, il y a là une véritable question de « qualification » qui se pose pour eux, et qui devrait, en toute rigueur, faire l'objet d'une sorte d'« épreuve » préalable avant d'en venir à une adhésion réelle et effective. En tout cas, et même dans les conditions les plus favorables, il faut que ceux-là soient bien persuadés que, tant qu'ils trouveront le moindre caractère « exotique » à la forme traditionnelle qu'ils auront adoptée, ce sera la preuve la plus incontestable qu'ils ne se la sont pas vraiment assimilée et que, quelles que puissent être les apparences, elle demeure encore pour eux quelque chose d'extérieur à leur être réel et qui ne le modifie que superficiellement ; c'est là en quelque sorte un des premiers obstacles qu'ils rencontrent sur leur voie, et l'expérience oblige à reconnaître que, pour beaucoup, ce n'est peut-être pas le moins difficile à surmonter.

René Guénon.

[1] Voir à ce sujet *À propos de « conversions »*, dans le n° de septembre 1948.

LES LIVRES

Robert Amadou — *L'Occultisme. Esquisse d'un monde vivant* (R. Julliard, Paris). L'auteur, au lieu de réserver, comme il se devrait, le nom d'« occultisme » aux conceptions spécifiquement modernes pour lesquelles il a été inventé, l'étend indûment, sur la foi de quelques similitudes apparentes, aux choses les plus différentes et même les plus contraires en réalité. Il confond ainsi sous un même vocable les diverses formes de l'ésotérisme traditionnel authentique et leurs déviations et contrefaçons multiples, citant les unes et les autres indistinctement et en mettant le tout sur le même plan, sans parler des sciences dites « occultes », des arts divinatoires et autres choses de ce genre. On peut facilement imaginer toutes les contradictions et les équivoques qui résultent d'un pareil mélange, dans lequel le meilleur et le pire sont inextricablement confondus ; l'auteur ne paraît même pas s'apercevoir qu'il lui arrive de citer avec approbation des écrits qui sont en opposition formelle avec ses propres thèses : ainsi, il va jusqu'à nous mentionner en nous appliquant le qualificatif d'« occultiste », ce qui est vraiment un comble ! Comme si ce défaut n'était pas suffisant, il y a aussi, dans la façon dont toutes ces choses sont envisagées, une grave erreur de point de vue, car elles sont présentées comme constituant tout simplement une « philosophie » ; or, s'il s'agit de doctrines traditionnelles, elles sont évidemment d'un tout autre ordre, et, s'il ne s'agit que de leurs contrefaçons, elles sont tout de même aussi autre chose, qui en tout cas ne saurait rentrer dans les cadres de la pensée philosophique. Nous avouons ne pas avoir très bien compris ce qu'on veut entendre par un « monde vivant », à moins que ce ne soit une façon de distinguer la conception qu'on expose de celle qui se dégage de la science ordinaire et qui serait sans doute considérée alors comme celle d'un « monde mort » ; nous nous souvenons, en effet, d'avoir entendu jadis un semblable langage chez certains occultistes ; mais que peuvent bien signifier des expressions comme celles, qui reviennent fréquemment aussi, de « monde occultiste » et même de « phénomènes occultistes » ? Ce n'est pas à dire qu'il ne se trouve pas parmi tout cela quelques vues intéressantes sur des points de détail ; mais l'ensemble, disons-le nettement, est un véritable chaos, et nous plaignons les malheureux lecteurs qui ne disposeront pas, sur toutes les questions qui y sont abordées, d'autres sources d'information mieux « clarifiées » et plus dignes de confiance ; un tel livre ne peut assurément que contribuer pour sa part à augmenter le désordre intellectuel de notre époque, dont il est lui-même un excellent exemple.

Robert Amadou et Robert Kanters — *Anthologie littéraire de l'occultisme* (R. Julliard, Paris). La particularité la plus frappante, à première vue, de ce recueil consacré à l'« occultisme », c'est qu'il n'y figure pas un seul nom d'écrivain occultiste (à moins que Péladan ne soit considéré comme tel, ce qui peut être vrai jusqu'à un certain point) ; l'explication de ce fait bizarre réside en partie dans la confusion que nous avons relevée dans le précédent ouvrage et qui s'exprime de nouveau dans l'introduction de celui-ci. Cependant, nous disons en partie seulement, car il y a encore autre chose ; c'est que les auteurs ont voulu faire une anthologie « littéraire » ; suivant leur façon de voir, cela veut dire que, pour qu'un

texte ait droit à y être reproduit, il faut que sa forme d'expression soit « belle » ; il semble donc que, parmi les occultistes au sens propre de ce mot, ils n'en aient pas trouvé qui satisfasse à ce critérium. À vrai dire, nous ne voyons pas trop quelle sorte de « beauté » il peut y avoir dans certains des morceaux cités, comme par exemple la description plutôt répugnante que Huysmans a faite d'une messe noire (d'après les informations fournies, comme on le sait, par le trop fameux abbé Boullan), ou, à un autre point de vue, l'exposé des détails d'une organisation administrative, fût-elle imaginaire, comme celle de la « Ville des Expiations » de Ballanche ; mais évidemment, comme tout ce qui relève de la « littérature », ce n'est là qu'une affaire de goût individuel et d'appréciation « subjective » ; quant à la prétention de traiter « littérairement » les écrivains de l'antiquité et du moyen âge, il y faut voir naturellement un des effets habituels de l'optique déformante de l'« esthétisme » moderne. Il y a aussi un second critérium qui est, assure-t-on, la « conformité traditionnelle » ; sur ce point, nous nous permettons de douter fortement de la compétence des auteurs, et nous nous demandons surtout ce qu'il en adviendra dans l'anthologie « philosophique » qu'ils annoncent. Quoi qu'il en soit, les textes eux-mêmes gardent du moins toujours leur valeur propre, quelques réserves qu'il y ait lieu de faire sur l'esprit qui a présidé à leur groupement : l'assemblage est d'ailleurs assez curieux à certains égards, et il est vraiment significatif qu'un recueil qui débute par Hésiode, Pythagore et Platon en arrive à se terminer par André Breton !

LES REVUES

— Dans le n° d'avril 1950 de la revue *Témoignages*, publiée par l'Abbaye bénédictine de la Pierre-qui-Vire, il a paru un long article intitulé *Sagesse hindoue et sagesse chrétienne*, par Dom Irénée Gros, qui présente bien des ressemblances avec celui que le R. P. Jean Daniélou avait consacré au même sujet dans les *Études* et dont nous avons rendu compte précédemment (voir n° de juin 1949). Tout d'abord, il est fait mention de nos ouvrages tout au début, alors qu'il n'en est plus aucunement question par la suite ; il nous semble bien que cela ne peut avoir pour but que de créer, à notre détriment ou plutôt à celui des doctrines que nous exposons, une confusion avec les « néo vêdantistes » plus ou moins affectés par les idées modernes, ainsi qu'avec les divers « vulgarisateurs » qui sont fréquemment cités au cours de l'article. Quant au fond, c'est toujours la même chose : affirmation que le Christianisme possède le monopole du surnaturel et est seul à avoir un caractère « transcendant », et, par conséquent, que toutes les autres traditions sont « purement humaines », ce qui, en fait, revient à dire qu'elles ne sont nullement des traditions, mais qu'elles seraient plutôt assimilables à des « philosophies » et rien de plus. « La Sagesse divine, est-il dit expressément, n'a pas de commune mesure avec cette sagesse humaine que nous propose l'Orient ; le Christianisme est d'un autre ordre » ; autrement dit, le Christianisme seul est une expression de la Sagesse divine ; mais malheureusement ce ne sont là que des affirmations, et en réalité, pour ce qui est des doctrines authentiquement traditionnelles, que ce soit celle de l'Inde ou toute autre, aussi bien que le Christianisme lui-même, ce n'est en aucune façon

de « sagesse humaine » qu'il s'agit, mais toujours de « Sagesse divine ». Nous avons fait aussi une curieuse remarque, qui confirme d'ailleurs une impression que nous avions déjà eue à plusieurs reprises dans des cas similaires : c'est qu'on appelle « Dieu transcendant » le Non-Suprême, tandis qu'on considère le Suprême comme « immanent », alors que c'est exactement le contraire qui est vrai ; nous ne réussissons pas à nous expliquer ce renversement, et nous devons reconnaître qu'il procède d'une mentalité qui nous échappe ; mais cela ne pourrait-il pas jeter quelque jour sur la façon dont on entend la « transcendance » du Christianisme ? Bien entendu, nous retrouvons encore là-dedans la « mystique naturelle », expression qui, du moins en ce qui concerne l'Inde et plus généralement l'Orient (car nous ne savons pas si elle correspond à quelque réalité en Occident), est appliquée à quelque chose qui précisément n'est ni mystique ni naturel. On tient d'autant plus à ne voir que de l'« humain » dans les doctrines hindoues que cela faciliterait grandement les entreprises « annexionnistes » dont nous avons déjà parlé en diverses occasions, et dont il est de nouveau question ici, car on pourrait alors « gagner la philosophie hindoue au service du Christianisme comme le moyen âge a su conquérir la philosophie grecque » ; seulement, ce à quoi l'on a affaire est d'un tout autre ordre que la philosophie grecque et n'est même aucunement une « philosophie », de sorte que la comparaison porte entièrement à faux. Si l'on pouvait obtenir le résultat visé, on daignerait consentir à accorder aux doctrines hindoues, ou plutôt à une certaine partie d'entre elles (car on saurait choisir adroitement ce qu'on estimerait pouvoir « servir »), une « place subordonnée », en y mettant comme condition que l'Inde « renonce à sa métaphysique », c'est-à-dire qu'elle cesse d'être hindoue ; le prosélytisme occidental ne doute vraiment de rien, et nous le savions d'ailleurs depuis longtemps déjà ; mais comme il s'agit en fait de deux traditions, qui comme telles sont d'essence également surnaturelle et « non-humaine », et qui ne peuvent, par conséquent, qu'entrer en rapport sur un pied de stricte égalité ou s'ignorer mutuellement, il va de soi que c'est là une impossibilité pure et simple. Nous ajouterons seulement que tout cela s'accompagne d'une argumentation purement verbale, qui ne peut paraître convaincante qu'à ceux qui sont déjà persuadés d'avance, et qui vaut tout juste autant que celle que les philosophes modernes emploient, avec d'autres intentions, quand ils prétendent imposer des limites à la connaissance et veulent nier tout ce qui est d'ordre supra-rationnel ; les choses de ce genre, de quelque côté qu'elles viennent, nous font toujours penser irrésistiblement à ce que pourraient être les raisonnements tenus par un aveugle qui aurait entrepris de prouver que la lumière n'existe pas !

— Dans les *Cahiers du Symbolisme Chrétien* (n° de juillet 1950), M. Gaston Georgel étudie les théories du Dr Paul Carton et marque très justement la distinction qu'il convient de faire entre la partie proprement médicale de son œuvre et celle où il a cru devoir se lancer dans des considérations à prétentions ésotériques, mais où, faute de se baser sur des données traditionnelles authentiques, il a commis des erreurs et des confusions multiples, du même genre que celles qui sont le fait habituel des occultistes. M. Georgel a joint à cet article, à propos des tempéraments et de leurs correspondances, une note sur la théorie hindoue des cinq

éléments, inspirée en grande partie de notre travail sur ce sujet qui a paru autrefois ici même. Dans un autre intitulé *Méditations d'un jour de Pâques*, le même auteur insiste sur certains aspects mystérieux des apparitions du Christ après la Résurrection, et il en tire quelques conséquences en ce qui concerne les caractères du « corps glorieux ». M. Marcel Lallemand donne une étude intéressante sur *Le Nombre d'or*, dont il résume les principales propriétés mathématiques, ainsi que le rôle qu'il joue plus spécialement dans la structure des plantes ; dans une autre étude, il expose *Le symbolisme du papillon et de ses transformations*, en se référant principalement à la *Psyché* de l'abbé Pron et aux travaux de L. Charbonneau-Lassay.

— Nous avons reçu le premier n° d'une revue intitulée *L'Atelier de la Rose*, publiée à Lyon par un groupe d'« artistes-artisans », ainsi qu'ils se désignent eux-mêmes, et placée par eux sous les auspices du peintre Albert Gleizes. Comme on peut s'en rendre compte par là, il s'agit d'un effort de restauration de l'art traditionnel, et ses collaborateurs insistent avant tout, avec beaucoup de raison, sur le « métier » qui doit en constituer la base indispensable, ce qui est parfaitement conforme à ce qu'A. K. Coomaraswamy appelait la « vue normale de l'art ». Dans le domaine de la peinture, qui est celui qui tient ici la place principale, la plus grande importance est donnée à la peinture murale, qui doit s'harmoniser avec l'architecture et faire en quelque sorte corps avec elle ; nous signalerons particulièrement, à cet égard, des *Notes sur la fresque* de M. R.-M. Burlet. Un autre point essentiel est le rôle du rythme dans l'art traditionnel ; un des articles qui s'y rapportent établit une curieuse comparaison entre la peinture et le chant grégorien. Enfin, au point de vue du symbolisme, nous noterons un très intéressant article de M. Robert Pouyaud, intitulé *Astrologie et Harmonie colorée* ; il s'agit du symbolisme des couleurs, envisagées plus spécialement dans leurs correspondances planétaires et zodiacales. Dans un autre article, sur *L'Église romane et la Cathédrale ogivale*, le même auteur reprend certaines idées qu'il avait déjà exposées ailleurs : il voit dans la première un type d'architecture traditionnelle par excellence, tandis que, dans la seconde, il découvre des éléments qui « annoncent une rupture d'unité » et qui font déjà prévoir l'approche des temps modernes, « avec leur cortège de conséquences désastreuses pour l'être humain ».

— Les *Cahiers d'Études Cathares* (n° de printemps 1950) publient le début d'une longue étude sur *La capitulation de Montségur*, par M. Fernand Niel ; c'est un travail purement historique, d'ailleurs fort soigneusement fait, et qui se propose surtout de fixer d'une façon précise certaines dates sur lesquelles les témoignages contemporains présentent de singulières contradictions, dues vraisemblablement en grande partie à la négligence des copistes. M. Delmas-Boussagol étudie des monuments funéraires bogomiles dont des reproductions figurèrent à une récente exposition d'art médiéval yougoslave ; il y a là de curieux renseignements, mais l'essai d'explication de certains symboles ne nous paraît pas très satisfaisant, et, de plus, l'auteur a certainement grand tort de prendre au sérieux la prétention des « Deunowistes » bulgares à se donner pour les continuateurs des Bogomiles, ce qui

ne serait d'ailleurs pas très flatteur pour ceux-ci. Vient ensuite la première partie d'une étude de M. Déodat Roché sur *Pistis Sophia ou l'enseignement du Ressuscité*, portant pour sous-titre *Esquisse de l'évolution de la gnose* (lisons « gnosticisme ») ; on y trouve notamment un exposé des « systèmes » de Simon le Mage et de Valentin, puis des recherches sur les origines « préchrétiennes » possibles de ces conceptions, tant du côté de l'ésotérisme judaïque que de celui des mystères égyptiens et chaldéens ; c'est là un sujet particulièrement obscur, et nous ne savons si les nouveaux documents dont on annonce la récente découverte seront de nature à y apporter enfin un peu de clarté.

Études Traditionnelles — N° 288, p. 337-344, décembre 1950

INFLUENCE DE LA CIVILISATION ISLAMIQUE EN OCCIDENT[1]

La plupart des Européens n'ont pas exactement évalué l'importance de l'apport qu'ils ont reçu de la civilisation islamique, ni compris la nature de leurs emprunts à cette civilisation dans le passé, et certains vont jusqu'à totalement méconnaître tout ce qui s'y rapporte. Cela vient de ce que l'histoire telle qu'elle leur est enseignée travestit les faits et paraît avoir été altérée volontairement sur beaucoup de points. C'est avec outrance que cet enseignement affiche le peu de considération que lui inspire la civilisation islamique, et il a l'habitude d'en rabaisser le mérite chaque fois que l'occasion s'en présente. Il importe de remarquer que l'enseignement historique dans les Universités d'Europe ne montre pas l'influence dont il s'agit. Au contraire, les vérités qui devraient être dites à ce sujet, qu'il s'agisse de professer ou d'écrire, sont systématiquement écartées, surtout pour les événements les plus importants.

Par exemple, s'il est généralement connu que l'Espagne est restée sous la loi islamique pendant plusieurs siècles, on ne dit jamais qu'il en fut de même d'autres pays, tels que la Sicile et la partie méridionale de la France actuelle. Certains veulent attribuer ce silence des historiens à quelque préjugé religieux. Mais que dire des historiens actuels dont la plupart sont sans religion, sinon adversaires de toute religion, quand ils viennent confirmer ce que leurs devanciers ont dit de contraire à la vérité ?

Il faut donc voir là une conséquence de l'orgueil et de la présomption des Occidentaux, travers qui les empêchent de reconnaître la vérité et l'importance de leurs dettes envers l'Orient.

Le plus étrange en cette occurrence, c'est de voir les Européens se considérer comme les héritiers directs de la civilisation hellénique, alors que la vérité des faits infirme cette prétention. La réalité tirée de l'histoire même établit péremptoirement que la science et la philosophie grecques ont été transmises aux Européens par des intermédiaires musulmans. En d'autres termes, le patrimoine intellectuel des Hellènes n'est parvenu à l'Occident qu'après avoir été sérieusement étudié par le Proche-Orient, et n'étaient les savants de l'Islam et ses philosophes, les Européens seraient restés dans l'ignorance totale de ces connaissances pendant fort longtemps, si tant est qu'ils soient jamais parvenus à les connaître.

Il convient de faire remarquer que nous parlons ici de l'influence de la civilisation islamique et non spécialement arabe, comme on le dit quelquefois à

[1] Le travail de M. René Guénon ne nous étant pas parvenu en temps opportun pour le présent numéro, nous pensons intéresser nos lecteurs en publiant la traduction d'un article de notre éminent collaborateur paru dans une revue arabe il y a une vingtaine d'année (N. D. L. D.).

tort. Car la plupart de ceux qui ont exercé cette influence en Occident n'étaient pas de race arabe, et si leur langue était l'arabe, c'était seulement une conséquence de leur adoption de la religion islamique.

Puisque nous sommes amené à parler de la langue arabe, nous pouvons voir une preuve certaine de l'extension de cette même influence en Occident dans l'existence de termes d'origine et de racine arabes beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit généralement, incorporés dans presque toutes les langues européennes et dont l'emploi s'est continué jusqu'à nous, encore que beaucoup parmi les Européens qui s'en servent ignorent totalement leur véritable origine. Comme les mots ne sont autre chose que le véhicule des idées et le moyen d'extériorisation de la pensée, on conçoit qu'il soit extrêmement facile de déduire de ces faits la transmission des idées et des conceptions islamiques elles-mêmes.

En fait, l'influence de la civilisation islamique s'est étendue dans une très large mesure et d'une manière sensible à tous les domaines, sciences, arts, philosophie, etc. L'Espagne était alors un milieu très important à cet égard et le principal centre de diffusion de cette civilisation. Notre intention n'est pas de traiter en détail chacun de ces aspects ni de définir l'aire d'extension de la civilisation islamique, mais seulement d'indiquer certains faits que nous considérons comme particulièrement importants, bien que peu nombreux soient à notre époque ceux qui reconnaissent cette importance.

En ce qui concerne les sciences, nous pouvons faire une distinction entre les sciences naturelles et les sciences mathématiques. Pour les premières, nous savons avec certitude que certaines d'entre elles ont été transmises par la civilisation islamique à l'Europe qui les lui emprunta d'une façon complète. La chimie, par exemple, a toujours gardé son nom arabe, nom dont l'origine remonte d'ailleurs à l'Égypte ancienne, et cela bien que le sens premier et profond de cette science soit devenu tout à fait inconnu des modernes et comme perdu pour eux.

Pour prendre un autre exemple, celui de l'astronomie, les mots techniques qui y sont employés dans toutes les langues européennes sont encore pour la plupart d'origine arabe, et les noms de beaucoup des corps célestes n'ont pas cessé d'être les noms arabes employés tels quels par les astronomes de tous les pays. Ceci est dû au fait que les travaux des astronomes grecs de l'antiquité, tels que Ptolémée d'Alexandrie, avaient été connus par des traductions arabes, en même temps que ceux de leurs continuateurs musulmans. Il serait d'ailleurs facile de montrer en général que la plupart des connaissances géographiques concernant les contrées les plus éloignées d'Asie ou d'Afrique ont été acquises pendant longtemps par des explorateurs arabes qui ont visité de très nombreuses régions, et on pourrait citer beaucoup d'autres faits de ce genre.

Pour ce qui a trait aux inventions qui ne sont que des applications des sciences naturelles, elles ont également suivi la même voie de transmission, c'est-à-dire

l'entremise musulmane, et l'histoire de « l'horloge à eau », offerte par le Khalife Haroun-el-Rachid à l'empereur Charlemagne, n'a pas encore disparu des mémoires.

En ce qui concerne les sciences mathématiques, il convient de leur accorder une attention particulière sous ce rapport. Dans ce vaste domaine, ce n'est pas seulement la science grecque qui a été transmise à l'Occident par l'intermédiaire de la civilisation islamique, mais aussi la science hindoue. Les Grecs avaient aussi développé la géométrie, et même la science des nombres, pour eux, était toujours rattachée à la considération de figures géométriques correspondantes. Cette prédominance donnée à la géométrie apparaît clairement, par exemple dans Platon. Il existe cependant une autre partie des mathématiques appartenant à la science des nombres qui n'est pas connue, comme les autres, sous une dénomination grecque dans les langues européennes, pour la raison que les anciens grecs l'ont ignorée. Cette science est l'algèbre, dont la source première a été l'Inde et dont l'appellation arabe montre assez comment elle a été transmise à l'Occident.

Un autre fait, qu'il est bon de signaler ici malgré sa moindre importance, vient encore corroborer ce que nous avons dit, c'est que les chiffres employés par les Européens sont partout connus comme chiffres arabes, quoique leur origine première soit en réalité hindoue, car les signes de numération employés originairement par les Arabes n'étaient autres que les lettres de l'alphabet elles-mêmes.

Si maintenant nous quittons l'examen des sciences pour celui des arts, nous remarquons que, en ce qui concerne la littérature et la poésie, bien des idées provenant des écrivains et des poètes musulmans ont été utilisées dans la littérature européenne, et que même certains écrivains occidentaux sont allés jusqu'à l'imitation pure et simple de leurs œuvres. De même, on peut relever des traces de l'influence islamique en architecture, et cela d'une façon toute particulière au moyen âge ; ainsi, la croisée d'ogive, dont le caractère s'est affirmé à ce point qu'elle a donné son nom à un style architectural, a incontestablement son origine dans l'architecture islamique, bien que de nombreuses théories fantaisistes aient été inventées pour dissimuler cette vérité. Ces théories sont contredites par l'existence d'une tradition chez les constructeurs eux-mêmes affirmant constamment la transmission de leurs connaissances à partir du Proche-Orient.

Ces connaissances revêtaient un caractère secret et donnaient à leur art un sens symbolique ; elles avaient des relations très étroites avec la science des nombres, et leur origine première a toujours été rapportée à ceux qui bâtirent le Temple de Salomon.

Quoi qu'il en soit de l'origine lointaine de cette science, il n'est pas possible qu'elle ait été transmise à l'Europe du moyen âge par un intermédiaire autre que celui du monde musulman. Il convient de dire à cet égard que ces constructeurs,

constitués en corporations qui possédaient des rites spéciaux, se considéraient et se désignaient comme *étrangers* en Occident, fût-ce dans leur pays natal, et que cette dénomination a subsisté jusqu'à nos jours, bien que ces choses soient devenues obscures et ne soient plus connues que par un nombre infime de gens.

Dans ce rapide exposé, il faut mentionner spécialement un autre domaine, celui de la philosophie, où l'influence islamique atteignit au moyen âge une importance si considérable qu'aucun des plus acharnés adversaires de l'Orient ne saurait en méconnaître la force. On peut dire véritablement que l'Europe, à ce moment, ne disposait d'aucun autre moyen pour arriver à la connaissance de la philosophie grecque. Les traductions latines de Platon et d'Aristote, qui étaient utilisées alors, n'avaient pas été faites directement sur les originaux grecs, mais bien sur des traductions arabes antérieures, auxquelles étaient joints les commentaires des philosophes musulmans contemporains, tels qu'Averroès, Avicenne, etc.

La philosophie d'alors, connue sous le nom de scolastique, est généralement distinguée en musulmane, juive et chrétienne. Mais c'est la musulmane qui est à la source des deux autres et plus particulièrement de la philosophie juive, qui a fleuri en Espagne et dont le véhicule était la langue arabe, comme on peut le constater par des œuvres aussi importantes que celles de Moussa-ibn-Maimoun, qui a inspiré la philosophie juive postérieure de plusieurs siècles jusqu'à celle de Spinoza, où certaines de ses idées sont encore très reconnaissables.

Mais il n'est pas nécessaire de continuer l'énumération de faits que tous ceux qui ont quelque notion de l'histoire de la pensée connaissent. Il est préférable d'étudier pour terminer d'autres faits d'un ordre tout différent, totalement ignorés de la plupart des modernes qui, particulièrement en Europe, n'en ont pas même la plus légère idée ; alors qu'à notre point de vue ces choses présentent un intérêt beaucoup plus considérable que toutes les connaissances extérieures de la science et de la philosophie. Nous voulons parler de l'ésotérisme avec tout ce qui s'y rattache et en découle en fait de connaissance dérivée, constituant des sciences totalement différentes de celles qui sont connues des modernes.

En réalité, l'Europe n'a de nos jours rien qui puisse rappeler ces sciences, bien plus, l'Occident ignore tout des connaissances véritables telles que l'ésotérisme et ses analogues, alors qu'au moyen âge il en était tout autrement ; et, en ce domaine aussi, l'influence islamique à cette époque apparaît de la façon la plus lumineuse et la plus évidente. Il est d'ailleurs très facile d'en relever les traces dans des œuvres aux sens multiples et dont le but réel était tout autre que littéraire.

Certains Européens ont eux-mêmes commencé à découvrir quelque chose de ce genre, notamment par l'étude qu'ils ont faite des poèmes de Dante, mais sans arriver toutefois à la compréhension parfaite de leur véritable nature. Il y a quelques années, un orientaliste espagnol, Don Miguel Asín Palacios, a écrit un ouvrage sur les influences musulmanes dans l'œuvre de Dante, et a démontré que bien des

symboles et des expressions employées par le poète l'avaient été avant lui par des ésotéristes musulmans et en particulier par Sidi Mohyiddin-ibn-Arabi. Malheureusement, les remarques de cet érudit n'ont pas montré l'importance des symboles mis en œuvre. Un écrivain italien, mort récemment, Luigi Valli, a étudié un peu plus profondément l'œuvre de Dante et a conclu qu'il n'a pas été seul à employer les procédés symboliques utilisés dans la poésie ésotérique persane et arabe ; au pays de Dante et parmi ses contemporains, tous ces poètes étaient membres d'une organisation à caractère secret appelée « Fidèles d'Amour » dont Dante lui-même était l'un des chefs. Mais lorsque Luigi Valli a essayé de pénétrer le sens de leur « langage secret », il lui a été impossible à lui aussi de reconnaître le véritable caractère de cette organisation ou des autres de même nature constituées en Europe au moyen âge. La vérité est que certaines personnalités inconnues se trouvaient derrière ces associations et les inspiraient ; elles étaient connues sous différents noms, dont le plus important était celui de « Frères de la Rose-Croix ». Ceux-ci ne possédaient point d'ailleurs de règles écrites et ne constituaient point une société, ils n'avaient point non plus de réunions déterminées, et tout ce qu'on peut en dire est qu'ils avaient atteint un certain état spirituel qui nous autorise à les appeler « soufis » européens, ou tout au moins *mutaçawwufîn* parvenus à un haut degré dans cette hiérarchie. On dit aussi que ces « Frères de la Rose-Croix », qui se servaient comme « couverture » de ces corporations de constructeurs dont nous avons parlé, enseignaient l'alchimie et d'autres sciences identiques à celles qui étaient alors en pleine floraison dans le monde de l'Islam. À la vérité, ils formaient un anneau de la chaîne qui reliait l'Orient à l'Occident et établissaient un contact permanent avec les soufis musulmans, contact symbolisé par les voyages attribués à leur fondateur légendaire.

Mais tous ces faits ne sont pas venus à la connaissance de l'histoire ordinaire qui ne pousse pas ses investigations plus loin que l'apparence des faits, alors que c'est là, peut-on dire, que se trouve la véritable clef qui permettrait la solution de tant d'énigmes, qui autrement resteraient toujours obscures et indéchiffrables.

René Guénon.